ITINERARIO DE LA TEOLOGIA CRISTIANA



JUSTO L. GONZALEZ

Justo L. González

ITINERARIO DE LA TEOLOGIA CRISTIANA



Ediciones SEBILA



270

González, Justo L.
Itinerario a la teología cristiana/
Justo L. González.-- 2 ed.-- San José,
Costa Rica.: Sebila, 1989.
65 p.; 20 x 13 cms.

ISBN 9977 958
1. Cristianismo-Historia

Cátedra Strachan
Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica
1973

Segunda edición 1989

SEBILA
Apartado 901
1000 San José - Costa Rica
1989

INDICE

INTRODUCCION: TEOLOGIA SOBRE LA MARCHA

Hay en las Escrituras textos que, a fuerza de ser estudiados y discutidos, han quedado ocultos bajo los escombros de controversias pasadas y presentes. Uno de tales textos es el que se encuentra en el capítulo 16 del Evangelio según San Mateo, donde Jesús establece con sus discípulos un diálogo que culmina con las palabras "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia". Todos conocemos las controversias que ha suscitado este texto. ¿Cuál es la piedra de que habla aquí el Señor? ¿Se trata más bien de la confesión que Pedro ha hecho, y entonces el texto no dice sino que la confesión del nombre de Jesucristo es la piedra sobre la cual la iglesia ha sido edificada? Los volúmenes que se han escrito tratando de dilucidar esta cuestión, o más bien de sostener una u otra posición, bastarían para llenar una biblioteca de mediano tamaño. Tras todos esos volúmenes, apenas escuchado, se encuentra el texto bíblico esperando que nos despojemos de nuestros intereses polémicos para darnos su mensaje.

El mensaje de este texto no es otro que el de la Biblia toda: Dios establece diálogo con el hombre. En este diálogo, Dios tiene la primera palabra, porque cuando Pedro puede decir "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente", tan sólo puede decirlo porque no se lo ha revelado carne ni sangre, sino el Padre que está en los cielos. Es decir, que el hombre no puede hablar ni balbucear la primera palabra acerca de Dios sino porque Dios le ha hablado anteriormente. Aún más, si tomamos en cuenta el testimonio de los primeros capítulos de Génesis, y el primero del cuarto Evangelio, veremos que no sólo en el ámbito del diálogo sino también en la existencia misma, la palabra de Dios tiene primación. Cuando Dios habla, la creación surge; y sin El Verbo o Palabra de Dios que era desde el principio con Dios, nada de lo que ha sido hecho fue hecho.

Pero no todo es Palabra de Dios. También en este diálogo tiene su lugar la palabra del hombre que, en el caso de Pedro, confiesa "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente". El diálogo entre Dios y el hombre no es un monólogo de ventrílocuo, en el que Dios se responde a sí mismo a través del hombre. El Simón que está aquí hablando es el judío pescador, y habla como judío, pues el concepto del Cristo, del Ungido de Dios, formaba parte de la tradición y expectación judías.

Por último, el diálogo entre Dios y el hombre culmina en una nueva declaración acerca de la esencia misma del hombre que dialoga con Dios:

"Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia". Antes no era más que Simón, pescador arrepentido; ahora se vuelve piedra sobre la cual Jesucristo funda su iglesia. Si es él o no la única piedra, si tiene primacía sobre los demás, o si sus sucesores gozan de esa primacía, no viene al caso aquí. Lo que quiero hacer destacar es que el encuentro entre Dios y el hombre tiene siempre un carácter dinámino en el que, aunque la primera y la última palabra son siempre de Dios, el hombre desde su propia situación tiene que contribuir al diálogo. Por ello decía Calvino al comienzo de su magna obra, Institución de la religión cristiana, que prácticamente toda la sabiduría humana puede resumirse en el conocimiento de Dios y del hombre.

Pero la situación es mucho más compleja de lo que parece, puesto que el hombre que responde a Dios lo hace siempre desde su propia situación, y por tanto el diálogo que tiene lugar aquí y ahora tiene que ser necesariamente diferente del que tuvo lugar en otro lugar y otra época, o del que tendrá lugar mañana en otra situación distinta. Dicho de otro modo, la teología es siempre theologia viatorum, teología de peregrinos, teología sobre la marcha.

La teología es diálogo con la Palabra de Dios. Esto quiere decir que no es un monólogo que Dios pronuncia, ni es tampoco mero diálogo entre los hombres. Si la teología nos cayera del cielo como cosa ya hecha, a la manera de un meteorito o de un Alcorán, podríamos pensar que se trataba sencillamente de una palabra pronunciada por Dios y dirigida al hombre. En ese caso, no habría tal cosa como el desarrollo de los dogmas, sino que la doctrina dada de una vez por todas bastaría para los siglos por venir. Si, por otra parte, la teología fuese diálogo entre los hombres, carente de toda dimensión vertical, sería la más fútil de las empresas, puesto que quien pretende escuchar la Palabra de Dios sencillamente dialogando con sus congéneres es semejante al ciego que en un cuarto oscuro busca un gato negro que no está allí. Entre estos dos polos, debemos decir que la teología es siempre respuesta humana, y es por tanto pasajera y está sujeta a las circunstancias; pero que es respuesta humana a la Palabra de Dios, y que por tanto existen cierta continuidad y permanencia en ella , continuidad y permanencia que le da, no el elemento humano, sino el hecho de que la Palabra de Dios permanece para siempre.

Desde esta perspectiva podemos hacer unas breves consideraciones acerca de cómo hemos de relacionarnos con los teólogos del pasado. Quienes antes de nosotros marcharon por este mundo y dialogaron con Dios, lo hicieron desde su propia situación, al igual que nosotros hoy

:stamos llamados a hacerlo desde la nuestra. Las palabras que ellos)ronunciaron, y las doctrinas que propugnaron, no pueden tener para iosotros valor absoluto, como si fuesen Palabra de Dios. Esto es cierto, anto de los grandes sistemas teológicos de los escolásticos, como de las leclaraciones dogmáticas de los primeros concilios, de la teología de los Padres de la iglesia y de los pronunciamientos de los grandes reformadores de los fundadores de nuestras diversas denominaciones. Todo ello es)alabra humana. Palabra, sí, en respuesta a la Palabra de Dios; pero siempre)alabra humana. Nada de ello tiene para nosotros autoridad de palabra livina. Sin embargo, tenemos que confesar que hay cierta continuidad entre oda esa larga tradición con sus idas y venidas, con sus alzas y bajas, y iosotros, con nuestras propias alzas y bajas y nuestras propias idas y /enidas. La continuidad radica precisamente en el hecho de que, siendo odos seres humanos, aunque en distintas situaciones, hemos tratado de esponder en la medida de nuestras fuerzas a la Palabra eterna de Dios. Por anto, cuando me refiero a nuestros antepasados en la fe, a los Padres de la glesia, a los teólogos del escolasticismo, a los grandes reformadores, y a os fundadores de nuestras denominaciones, lo hago consciente de que, a)esar de la necesidad en que me veo de rechazar mucho de lo que ellos iicieron, cada uno de ellos, al igual que el hermano que se siente junto a ní en el escaño de la iglesia, forma parte junto conmigo y junto con toda a multitud de testigos, de una sola iglesia de Jesucristo. Es por ello que iablo aquí de un "itinerario de la teología cristiana". Al igual que en un /iaje cualquiera el recuerdo de los lugares en que hemos estado forma parte le nuestra percepción, en el itinerario a través de los siglos que es la historia le la telogía cristiana la tradición teológica forma parte de nuestra)ercepción del lugar en que nos encontramos. Para responder adecuada-nente el reclamo de la Palabra de Dios en el día de hoy, tenemos que :omprender y reconocer que nuestro modo de escuchar esa Palabra ha sido natizado por quienes en los siglos pasados han respondido de diversos nodos a esa misma Palabra. "Yo soy yo y mi circunstancia", decía Ortega / Gasset. Nosotros somos nosotros y esta gran circunstancia de que la eología cristiana ha seguido un largo itinerario de casi veinte siglos que ha /enido a ser nuestro pasado, nuestra historia, parte de nuestro propio ser.

Por otra parte, antes de seguir adelante conviene que nos detengamos)or unos instantes para tratar de aclarar, siquiera someramente, qué es esto que entendemos por "Palabra de Dios". La Palabra de Dios a que aquí nos eferimos no es cualquier sentimiento noble y puro que anide en el corazón lel hombre. La Palabra de Dios no es tampoco los más elevados)ensamientos de los filósofos, ni los más arrobadores arrebatos místicos. Por el contrario, la fundamental confesión cristiana es que la Palabra de

Dios no es otra cosa que Jesucristo mismo. La esencia de la proclamación cristiana es que en un momento dado de la historia, y en tierras de Palestina, la Palabra de Dios por quien todas las cosas han sido hechas, la Palabra que es la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito Hijo de Dios.

He aquí la peculiaridad característica del cristianismo: el cristianismo proclama sin ambages que en un momento pasajero de la historia la eternidad se ha hecho presente; que en la particular individualidad de un carpintero de Galilea la verdad universal que se esconde tras toda particularidad nos ha sido dada. Por ello la teología cristiana no puede tener otro punto de partida en su itinerario a través de los siglos que Jerusalén, la ciudad de la cruz, la ciudad de la resurrección. Pero Jerusalén, además de punto de partida de nuestro itinerario, ha de ser también constante punto de referencia. Para el cristiano, los acontecimientos que tuvieron lugar en Jerusalén y en sus alrededores en el siglo primero de nuestra era no son sólo el comienzo de nuestra fe y de la historia de la iglesia a que pertenecemos, sino que son también el centro mismo y el contenido de esa fe y esa iglesia.

Por tanto, si hablamos aquí de un itinerario que parte de Jerusalén y que nos va llevando de una a otra ciudad, cada cual simbolizando un aspecto de la cultura y la tradición humanas, debemos recordar que la iglesia es iglesia de Jesucristo sólo por cuanto lleva consigo el recuerdo de Jerusalén.

Pero este recuerdo no es mera memoria. El simple recuento de los acontecimientos que tuvieron lugar en Jerusalén, ya hace casi veinte siglos, no es Palabra de Dios. Los acontecimientos de Jerusalén vienen a ser Palabra de Dios para nosotros, no sencillamente por nuestro esfuerzo en leer acerca de ellos y tratar de discernir su significado, sino también y ante todo por la acción del Espíritu Santo, que de un modo misterioso e inefable toma acontecimientos que ante los ojos humanos no son sino otra de tantas narraciones históricas y los hace Palabra eterna de Dios.

Pasemos entonces a resumir en breves rasgos la historia de este itinerario que la teología cristiana ha seguido por casi veinte siglos; de este diálogo entre Dios y el hombre en que la Palabra revelada en Jerusalén se ha dado a conocer y ha requerido obediencia en tantas y tan diversas circunstancias humanas.

PRIMERA JORNADA

DE JERUSALEN A ROMA, VIA ATENAS

1. El punto de partida: Jerusalén

Según una tradición harto difundida entre los historiadores del siglo pasado y principios del presente, la historia de la teología cristiana es sencillamente la narración de una gran apostasía. De acuerdo con esta teoría, el cristianismo no fue al principio sino la fe sencilla de unos pescadores en Palestina, y según se fue expandiendo por el mundo mediterráneo, se fue haciendo cada vez más griego y menos judío, y fue por tanto abandonando su naturaleza original. No cabe duda de que hay mucho de cierto en esto. Según veremos, en la historia del pensamiento cristiano se han dado y se dan aún hoy multitud de pequeñas apostasías, es decir, de doctrinas, circunstancias y ocasiones en las que los cristianos han negado algún aspecto importante de su fe. Pero, por otra parte, hablar acerca de una gran apostasía, como si todo el proceso del desarrollo teológico no hubiese sido más que una gran equivocación, constituye un caso de miopía histórica. Si bien es cierto que en su expansión, y quizá como precio de esa misma expansión, el cristianismo se vio forzado a tomar formas que no eran las originales, también es cierto que en su forma más antigua, al menos según nos la da a conocer el Nuevo Testamento, la nueva fe tuvo siempre por uno de sus puntos cardinales la necesidad y el mandato de ser predicada a otras naciones. Puesto que en ese mandato iba implícito cierto grado de helenización del cristianismo, cabe preguntarse cuál de dos habría sido la mayor apostasía, si mantener íntegro el carácter judaico de la nueva fe, negándose para ello a compartirla con otros, o aventurarse en la empresa misionera, como lo hizo la iglesia primitiva, aun a costa de cierto grado de helenización en la nueva fe.

En otras palabras, la primera pregunta que hemos de hacernos al intentar evaluar el itinerario de la teología cristiana es si no estaba ya implícito en la fe de Jerusalén el mandato de esparcir la nueva fe por toda la tierra, y si

esto no implicaba en cierto modo la necesidad de traducir esa fe a los idiomas y culturas de otros pueblos. Si así fuese, el itinerario de la teología cristiana, con todos sus errores y sus desvaríos, bien podría interpretarse como una historia de intentos repetidos de obediencia, más bien que como la historia de una larga y progresiva apostasía. Mi propia convicción es que en la fe de Jerusalén se encuentra ya la necesidad de la predicación a las naciones, y que por tanto el encuentro de la teología cristiana con diversas culturas y situaciones humanas, y su diálogo con ellas, aun cuando pueda repetidamente haber conducido a los teólogos a errores en una u otra doctrina, es sin embargo, una historia de obediencia al mandato evangélico.

No creo que sea necesario insistir sobre este punto. Todos los eruditos concuerdan en el agudo sentido de expectación escatológica que caracterizó a la primitiva comunidad cristiana. Tal expectación, relacionada como estaba con las antiguas esperanzas del pueblo hebreo, conllevaba la idea de que todas las naciones vendrían a Sión, cada cual aportando sus propios dones. Si bien en el Antiguo Testamento esta esperanza es centrípeta, como si Dios hubiese de traer a todas las naciones a Jerusalén, en el Nuevo Testamento esta esperanza toma un carácter marcadamente centrífugo, en el que la salvación que proviene de Jerusalén ha de ser llevada a todas las naciones. Además, todo parece indicar que para la primitiva iglesia cristiana la predicación del evangelio a todas las naciones era precisamente parte de los últimos acontecimientos que pregonaban el fin de los tiempos. Aparte de los textos clásicos que se citan a diario para justificar la empresa misionera, tales como la gran comisión que se encuentra al final del Evangelio según San Mateo, y las últimas palabras de Jesús antes de la ascención según el libro de Hechos, quisiera hacer recalcar la importancia que aquí tiene un texto muy conocido por todos, pero mucho de cuyo sentido se nos escapa precisamente por sernos tan familiar el propio texto. Me refiero al pasaje, al principio del primer evangelio, en donde se encuentra la tradición de los llamados "Reyes Magos". Probablemente es ésta una de las tradiciones bíblicas que más gratos recuerdos nos traen: recuerdos de la infancia y de una sencilla e inocente fe que hemos perdido, quizá para siempre. Pero precisamente por sernos tan conocido, este texto se nos hace difícil de entender. Veamos por un momento quiénes eran estos "magos" a quienes se refiere el autor del primer evangelio. Según el uso del término en aquella época, eran probablemente sacerdotes del culto persa de Zoroastro. Si no lo eran, al menos su interés en las estrellas nos hace pensar que eran astrólogos. Por tanto, lo que el evangelista nos está diciendo aquí es que el mensaje de lo acontecido en Belén de Judá no es sólo para el pueblo judío, ni siquiera para aquellos que se allegan a ál a través de las Escrituras del Antiguo

Testamento, sino que su valor es universal, y que aun aquellos que seguían el culto a Zoroastro o la astrología babilónica podían encontrar en el Mesías hebreo la culminación de sus esperanzas y la respuesta a sus angustias. Por tanto, el diálogo que la nueva fe estableció muy pronto con el mundo circundante no ha de calificarse de apostasía, sino que fue ante todo un acto de obediencia. Cuando Pablo declaraba haberse hecho griego para los griegos, a fin de ganar a alguno de entre ellos, no se estaba ufanando de haber abandonado la fe de Jerusalén, sino al contrario, de estarla siguiendo y obedeciendo hasta sus últimas consecuencias.

Empero esto no quiere decir que en todos sus detalles la doctrina cristiana haya sido la misma a través de todas las generaciones. Esto no era posible, puesto que la teología, como respuesta a la Palabra de Dios desde la situación humana, ha de variar en cada situación y en cada lugar y momento según las circunstancias dadas. No hay tal cosa como una teología perenne, dada de una vez por todas, o descubierta de una vez por todas por algún gran teólogo, concilio, o padre de la iglesia. Pretender tal cosa sería colocar la teología allende el abismo que separa a la criatura del Creador. La Palabra de Dios es Dios mismo, y por tanto permanece para siempre. La teología es obra humana, y por tanto ha de ser siempre pasajera e imperfecta. Ninguna teología o sistema eclesiástico, ni el que desarrollaron en el Imperio Romano los antiguos Padres de la iglesia, ni la que escribió Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, ni la que descubrió Lutero en Wittenberg, ni la que elaboró Calvino en Ginebra, han de confundirse con la Palabra de Dios.

Por otra parte, sin embargo, Jerusalén sí tiene un carácter normativo para la teología cristiana. Porque lo que sucedió en Jerusalén fue precisamente que la Palabra de Dios se hizo carne; que la eternidad se dio en el tiempo; que el sentido todo del universo se manifestó en un lugar concreto. Por tanto, al pasar ahora a discutir, siquiera someramente, algunos de los puntos cardinales de la fe en Jerusalén, lo hacemos, no pretendiendo describir una etapa en el desarrollo de la teología cristiana, sino tratando de sentar las bases para lo que esa teología ha de ser.

Aun cuando no es mi propósito aquí tratar de desarrollar toda una teología del Nuevo Testamento, me veo en la necesidad, a fin de poder establecer los hitos fundamentales que marcan los linderos de la primitiva fe cristiana, de intentar resumir en unas pocas palabras lo que me parecen ser algunos de los puntos básicos, y a veces olvidados, de la fe del Nuevo Testamento. Aunque hay mucho que podría decirse acerca de esa fe, hay

cuatro puntos que quisiera destacar, puesto que han de ser básicos en nuestro análisis del curso posterior de la teología cristiana.

El primero de estos puntos es que el mensaje del Nuevo Testamento es esencialmente jesucristiano. Digo "jesucristiano" porque el término "cristiano", rodando y rodando, ha perdido mucha de su angularidad, de modo que ya casi no duele. En el lenguaje cotidiano, un "cristiano" es lo mismo que un ciudadano, y "hablar en cristiano" quiere decir hablar inteligiblemente. Lo "cristiano" es sencillamente lo decente. Pero la fe del Nuevo Testamento no es ante todo una serie de preceptos morales acerca de la vida decente. La fe del Nuevo Testamento es fe en un individuo, Jesús de Nazaret, y en su obra. La fe jesucristiana del Nuevo Testamento quiere decir que todo se mide y se juzga, no a partir de algún principio universal, ni siquiera de reglas morales, sino a partir de la persona y obra de Jesús de Nazaret. Esto es importante porque a través de los siglos, cada vez que el cristianismo ha hecho un efecto en la sociedad circundante, esa sociedad ha tratado de domesticarlo concentrando su interés en el principio universal que muchos llaman "Cristo", y olvidándose del Jesús concreto de carne y hueso. Ya desde sus primeros años el cristianismo tuvo que enfrentarse a este intento de desvirtuarlo, y por ello la Primera Epístola de Juan muestra claramente que la prueba fundamental de fe cristiana es la confesión de la carne de Jesucristo.

Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios, porque muchos falsos profetas han salido por el mundo.

En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y éste es el espíritu del Anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo.

En segundo lugar, la fe del Nuevo Testamento es un monoteísmo dinámico. Lo que quiero decir por monoteísmo está claro: la iglesia del Nuevo Testamento no confiesa otro Dios que el Padre de nuestro Señor Jesucristo. En esto no hace otra cosa que continuar la larga tradición del Antiguo Testamento. Pero es necesario subrayar también el carácter dinámico de este monoteísmo. El Dios de la Biblia no es el primer motor inmóvil de la filosofía aristotélica. Cuando los autores bíblicos hablan acerca de Dios, no lo hacen en términos estáticos, como si Dios fuese un ser impasible e inmutable, sino que hablan de Dios en términos dinámicos

y de relación. Dios es el Padre que se ocupa hasta de la más mínima avecilla que cae al suelo. Dios es el juez justo con quien Abraham regatea en pro de una ciudad. Dios es el Dios que escucha las oraciones de los hombres, que actúa en respuesta a esas oraciones. Dios es el Señor de la historia, no en el sentido de que la contempla desde fuera, sino en el sentido de que se introduce y actúa en ella. El libro de Génesis llega hasta a hablar del arrepentimiento de Dios. No cabe duda de que mucho de esto no es sino una aproximación metafórica a la realidad de Dios. Pero lo que resulta notable es que cuando el hebreo, o el cristiano del Nuevo Testamento, tratan de hablar acerca de Dios lo hacen en términos dinámicos y de relaciones, más bien que en términos estáticos y metafísicos.

En tercer lugar, otro punto importante para comprender el mensaje del Nuevo Testamento es la esperanza de la salvación de la iglesia. Al unir las palabras "salvación" e "iglesia", lo hago avisadamente, porque uno de los puntos fundamentales en que nosotros los protestantes tenemos que aprender a escuchar de nuevo la palabra del Nuevo Testamento es precisamente éste de la importancia de la iglesia en el plan de salvación. Por diversas razones que veremos más adelante, el protestantismo se ha sentido obligado a rechazar la opinión según la cual la iglesia como institución es el medio por el cual la gracia de Dios se llega a los hombres. Para tal rechazo, hay indudables bases bíblicas y razones históricas. Pero debemos cuidar de que este rechazo de la institucionalización de la salvación no nos lleve a un individualismo que no se encuentra en el Nuevo Testamento. Por cada texto en el Nuevo Testamento que se refiere a la salvación individual, hay varios que hablan del lugar que en los planes divinos ocupa la comunidad de los creyentes. La esperanza del Nuevo Testamento no es sencillamente que varios individuos aislados serán rescatados de las garras del pecado y de la muerte, sino también y sobre todo que este cuerpo de Cristo que es la iglesia será el beneficiario de su resurrección, y que como miembros de ese cuerpo todos seremos transformados. Cuando el Nuevo Testamento trata de describir el contenido de la esperanza cristiana para la vida futura, lo hace mucho menos en términos individuales que en términos colectivos tales como "el Reino de Dios", o "la Nueva Jerusalén".

Esto nos lleva al cuarto punto que quisiera destacar: el mensaje del Nuevo Testamento es escatológico. Sin una perspectiva escatológica, es imposible entender el Nuevo Testamento. Puesto que el término "escatología", como los términos "misticismo" y "socialismo", quiere decir tantas cosas que en realidad no quiere decir nada, es necesario señalar tres aspectos de la expectación escatológica de la iglesia primitiva. En

primer lugar, en aquella primitiva comunidad cristiana tal expectación se concibe en términos de verdadero y literal fin de la historia. No se trata aquí sencillamente de la vida futura de que gozaremos allende la muerte, sino que se trata principalmente de la consumación y fin de toda la historia humana, con sus imperios, sus cronologías y sus ambiciones. En segundo lugar, cuando la primitiva comunidad cristiana habla de su esperanza escatológica no lo hace en términos de oposición entre el espíritu y la materia. La esperanza cristiana se concibe en el Nuevo Testamento en términos de la resurrección de la carne, o de recibir la tierra por heredad. Por último, cuando la primitiva comunidad cristiana habla acerca de los últimos tiempos, no se refiere única y exclusivamente a una expectación futura. Al contrario, la iglesia del Nuevo Testamento cree estar viviendo ya en los últimos tiempos. Cuando Pedro, el día de Pentecostés, trata de persuadir a los presentes de que los cristianos no están llenos de mosto, apela a una vieja expectación veterotestamentaria, y afirma que lo que allí está sucediendo es nada menos que el comienzo del fin de los tiempos. La iglesia del Nuevo Testamento cree estar viviendo literalmente "entre los tiempos", entre el comienzo del fin y la consumación de ese fin. Por tanto, la expectación escatológica no se dirige solamente hacia el futuro, sino que también el presente es visto desde una perspectiva escatológica.

Estos cuatro puntos -fe jesucristiana, monoteísmo dinámico, salvación de la iglesia y expectación escatológica- nos servirán de parámetros para seguir el itinerario de la teología cristiana a través de los casi veinte siglos de su existencia.

2. El reto: Atenas

Cuando la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, cual sacro venero, comenzó a verter su fe por la cuenca del Mediterráneo, no encontró en ella un recipiente vacío de toda otra fe y toda otra esperanza. Al contrario, era la cuenca del Mediterráneo en el siglo primero de nuestra era un sumidero al que iban a dar las más diversas doctrinas religiosas y filosóficas, mezclándose todas en confuso maremagno. Es a todo este complejo de ideas, doctrinas y esperanzas, que damos aquí el título simbólico de "Atenas".

Nuestra Atenas no es la encumbrada ciudad de Pericles, ni la Academia que fundó Platón, ni la Acrópolis del Partenón y el Erecteo. Nuestra Atenas simboliza lo que resultó cuando la vieja Grecia fue conquistada por Filipo

regalada al mundo por su hijo Alejandro.

Cuando Alejandro cruzó el Bósforo con sus falanges, inauguró un roceso de expansión imperialista que hasta entonces no había tenido aralelo en la historia de la humanidad. Pero ese imperialismo, como todo mperialismo, llevaba el impulso de una ideología. Macedonia era el brazo uerte que serviría para llevar la cultura y civilización griegas hasta los confines de la India, y Grecia sería el elemento espiritual que le daría coherencia al vasto Imperio Macedonio. Como es de todos sabido, el mperio de Alejandro fue tan efímero como la vida de su fundador, cuyos unerales fueron sangrientos. Pero si bien el imperialismo político de Macedonia pronto se deshizo, desmembrado en varios reinos menores, el mperialismo intelectual de Grecia sobrevivió por varios siglos a Alejandro el Grande. En la propia Palestina, los conflictos que nos cuentan los Macabeos fueron en cierta medida el resultado del choque entre la antigua cultura y religión hebreas y las nuevas tendencias helenizantes, apoyadas por el poderío antioqueño, que no era sino uno de los varios reinos menores que se disputaban los antiguos territorios de Alejandro. En Egipto, la nueva ciudad de Alejandría suplantó a Atenas como centro intelectual donde se mantuvo viva la tradición helénica. Su "museo" o templo de las musas sirvió de punto de convergencia en el que eruditos de diversas partes del mundo se congregaron para rendir culto intelectual a las por así decir exiliadas musas griegas.

Pero la política, como la naturaleza de los antiguos metafísicos, detesta el vacío. Pronto el vacío dejado por la desmembración del Imperio Macedonio fue llenado, al menos en la cuenca del Mediterráneo, por el naciente Imperio Romano. Donde antes habían marchado las falanges de Alejandro acamparon ahora las legiones de Pompeyo, César, Marco Antonio y Augusto. Y otra vez Grecia, desaparecida mucho antes como entidad política, muestra su vigor intelectual posesionándose del nuevo imperio, y ofreciendo su programa ideológico como brazo intelectual que se une al brazo político de la Roma Imperial. En sus estandartes las legiones romanas llevaban el águila imperial; pero también, aun sin saberlo, llevaban consigo el viejo buho de la Minerva griega. Y, ¿quién habría podido adivinarlo?, largo tiempo después que las jóvenes águilas dejaron de volar, la sabiduría del viejo buho todavía se hacía oír.

Es a todo el conjunto de ideas y sentimientos resultantes de tales condiciones que nos referimos aquí al hablar de "Atenas". Y, digámoslo de inmediato, la "Atenas" a que el cristianismo se enfrentó era muy distinta

de la Atenas donde Sócrates bebió la cicuta. Era muy distinta, no sólo por la evolución natural de las ideas, y por lo mucho que se le había añadido en sus contactos con otras civilizaciones, sino también y sobre todo porque la situación humana dentro de la nueva Atenas, dentro del mundo helenista, era muy distinta de la situación humana en la antigua Atenas. La Atenas de Pericles o de Sócrates era una pequeña ciudad-estado de la que todos los ciudadanos libres se sentían partícipes. El hombre nacido en la vieja Atenas sabía cuál era su lugar y su función en el mundo, por el mero hecho de haber nacido ateniense, y en cierta condición social. Como natural de Atenas, su devoción religiosa estaba dirigida a la virgen diosa de la ciudad, y a los demás dioses a quienes sus conciudadanos reconocían por tales. La cuestión de una decisión religiosa no se le planteaba pues la comunidad religiosa era coextensiva con la pequeña comunidad política.

Empero la situación del hombre en el mundo helenista del siglo primero es muy distinta. La unidad política ha crecido hasta tal punto que el habitante promedio de la cuenca del Mediterráneo no alcanza a comprender sus dimensiones. En las grandes decisiones que afectan la vida del Imperio, y que afectan también su propia vida, ese habitante promedio tiene bien poco que decir. Los dioses de todas las naciones se mezclan en confusos panteones cuyo poderío espiritual disminuye en proporción directa a su aumento numérico. En medio de toda esta confusa situación, el hombre de la nueva Atenas -que no es otra cosa que el mundo helenista- busca soluciones, no ya para la totalidad de la polis, sino para su propia vida individual. Esto tiene enormes consecuencias en lo que se refiere al éxito que tuvo el cristianismo en su primera expansión por la cuenca del Mediterráneo.

Si me atrevo a utilizar el término "Atenas" de este modo simbólico, para referirme, no a la Atenas histórica, sino a la cultura del período helenista, lo hago porque así también utilizaron el término varios de los antiguos escritores cristianos. Cuando Tertuliano, por ejemplo, a fines del siglo segundo o principios del tercero, pregunta: "¿qué tiene qué ver Atenas con Jerusalén, o qué la Academia con la iglesia?", se refiere, no sencillamente a la Atenas geográfica, ni a la Academia de Platón, sino a todo ese conjunto de cultura humana que para él poco tiene que ver con la fe cristiana.

De hecho, fue en este plano que primero se planteó la cuestión de la relación entre Atenas y Jerusalén. ¿Hasta qué punto debía la iglesia aceptar, y hasta qué punto debía condenar, la cultura helenista del mundo que estaba llamada a evangelizar? Esta pregunta se planteaba desde dos perspectivas

stintas, pero en cierto modo complementarias. Por una parte, era una regunta impuesta por quienes desde fuera se burlaban de la fe cristiana. ales personas se gozaban en mostrar que la fe cristiana se oponía al buen entido, que sus doctrinas y sus prácticas carecían de toda lógica, que las scrituras cristianas estaban llenas de un materialismo crudo y pueril, y que or tanto el cristianismo era inferior a las mejores expresiones del pagan- mo. Por otra parte, la cuestión de la relación entre Atenas y Jerusalén se anteaba desde dentro de la iglesia, que cada día incluía más conversos del undo helenista, y que por tanto se veía obligada a preguntarse hasta qué unto los conocimientos, costumbres y doctrinas de ese mundo eran ceptables dentro del marco de la nueva fe.

En una palabra, la pregunta básica que se planteó en el encuentro entre erusalén y Atenas, o entre la primitiva proclamación apostólica y la cultura elenista del siglo primero, fue la cuestión de la fe y la razón. O, dicho de ro modo, esa pregunta básica fue la de la relación existente entre la evelación dada de modo particular y único en Jerusalén, posesión exclu- va de los cristianos, y el conocimiento universal, dado a cualquier abitante del mundo mediterráneo, por el solo hecho de ser miembro y eredero de la civilización helenista.

En otros trabajos he discutido la respuesta que diversos cristianos dieron esta pregunta. Basta decir aquí, a modo de resumen y de introducción de que sigue, que la respuesta que encontró mayor y mejor acogida entre los istianos fue la que parte de la doctrina del Logos y Verbo, que era desde principio con Dios, y que se encarnó en Jesucristo. Puesto que este Verbo s también el medio por el cual todo otro conocimiento le llega al hombre, ualquier conocimiento positivo que los griegos o los romanos hayan enido se lo deben al mismo Verbo que se encarnó en Jesucristo. Esto quiere ecir, en primer lugar, que el cristianismo puede acoger en su seno ualquier doctrina que resulte ser verdadera, pues su veracidad no viene no de Jesucristo. Y quiere decir también, en segundo lugar, que los aganos no pueden mofarse del cristianismo, que resulta ser entonces la ulminación y resumen de toda la sabiduría. La encarnación del verbo en esucristo es entonces la piedra de toque que nos sirve para distinguir el oro ue hay en Atenas del mucho lodo que también hay en ella.

A partir de esta doctrina del Logos, los cristianos pudieron posesionarse e lo mejor de la civilización helenista, sin tener que abandonar para ello u insistencia en el carácter único de su fe. Sócrates, Platón, Heráclito y l estoicismo, en lugar de enemigos, se volvieron aliados del cristianismo

en su empresa de conquistar el alma del Imperio Romano. El resultado de esa alianza entre Jerusalén y Atenas fue un nuevo modo de entender la fe cristiana, al que daremos el nombre simbólico de "Roma".

3. Primera escala: Roma

De igual modo que Atenas no es aquí para nosotros la Atenas de Pericles, Roma no es tampoco la Roma de Julio César. La Roma de Julio César, y aun la Roma de Nerón y de Marco Aurelio, no son sino la expresión política de la Atenas a que nos hemos venido refiriendo. Si Atenas es la cultura helenista, el Imperio Romano como entidad política es sencillamente otro aspecto de esa cultura. Cuando las autoridades romanas, por ejemplo, perseguían a los cristianos, lo hacían a base de justificaciones tomadas de la cultura helenista. El propio culto al Emperador, cuyo rechazo era la principal causa de la animadversión de las autoridades romanas hacia los cristianos, es producto de la civilización helenista, y fue uno de los instrumentos que Alejandro usó en su intento de dar unidad espiritual a su imperio. Marco Aurelio, uno de los más tenaces enemigos del cristianismo entre los emperadores romanos, fue también filósofo estoico. Luego, la persecución por parte del Imperio, que permitió a los cristianos escribir algunas de las más dignas páginas en la historia de la iglesia, no es sino otra fase del conflicto entre Atenas y Jerusalén, o entre la cultura helenista y la comunidad que daba testimonio de los sucesos acaecidos en Jerusalén.

La Roma a la que aquí nos referimos es la que nace cuando Constantino, en vísperas de su confrontación con su rival Majencio, recibe la visión de las dos primeras letras del nombre de Cristo y el lema En *touto nika* -en esto vencerás. O es la que nace cuando, según la leyenda, el emperador Juliano, herido de muerte por una lanza persa, proclama, "Venciste, Galileo". Es decir, que la Roma a que aquí nos referimos es la que surge cuando Atenas confiesa su derrota ante Jerusalén, derrota tanto política como intelectual.

Pero la victoria de Jerusalén sobre Atenas no fue incondicional. Las ambigüedades de Constantino en su doble función de cristiano y de Emperador muestran que, en el campo político, mucho de la vieja Atenas subsistió en la nueva Roma. Símbolo de ello es el hecho de que Constantino, cristiano bautizado en el lecho de muerte, fue declarado dios por sus hijos, también cristianos. Las luchas entre el pontificado y el imperio, que ocupan un lugar tan prominente en la historia de la iglesia medieval, son la prolongación de las tensiones implícitas en las paces

hechas entre Atenas y Jerusalén.

También en el campo de la teología, que es el que aquí nos interesa, la Roma cristiana lleva el sello, no sólo de Jerusalén, sino también de Atenas. A fin de mostrar el modo en que Atenas subsiste en la teología de Roma, tomemos los cuatro aspectos del mensaje del Nuevo Testamento que hemos discutido al hablar de Jerusalén, y veamos en qué modos la teología que resulta del conflicto entre Atenas y Jerusalén difiere de la proclamación original del mensaje cristiano.

Tomemos en primer lugar el monoteísmo cristiano. Según hemos dicho, el monoteísmo bíblico se concibe en términos dinámicos y de relación. Por el contrario, el monoteísmo que resulta del encuentro con Atenas se concibe en términos estáticos y metafísicos. Ante los ataques y las burlas de los paganos, que se mofaban del único Dios invisible de los cristianos, estos últimos apelan a lo que los filósofos habían dicho acerca del ser supremo. ¿No habían hablado Platón y Sócrates de una suprema Idea del Bien, donde tienen su origen todas las demás ideas y cosas? ¿Y qué del primer motor inmóvil de Aristóteles? Todos estos grandes pensadores supieron de la existencia de un solo ser supremo, no debido a sus propias habilidades intelectuales, sino porque se lo reveló el Verbo o Logos de Dios -el mismo que se encarnó en Jesucristo. Por tanto, el ser supremo de los filósofos es el mismo que el Dios de las Escrituras, y a través de esos sabios de la antigüedad Dios se reveló, al igual que se reveló a Abraham y a los profetas.

Así, en un sorprendente acto de prestidigitación intelectual, Jerusalén se posesionó de lo mejor de Atenas, y lo reclamó para sí. Pero toda prestidigitación conlleva un engaño; y aquí los engañados resultaron ser los propios prestidigitadores. Por mucho parecido que haya entre ambos, la Idea del Bien no es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, ni es tampoco el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La Idea del Bien no puede regatear con Abraham por la suerte de una ciudad, ni tocar en el muslo a Jacob, ni librar a Israel del yugo de Egipto, ni tampoco -y esto es lo más importante- encarnarse en un pesebre de Belén.

No cabe duda de que tanto el lenguaje dinámico y personal de las Escrituras, como el lenguaje estático y metafísico de los filósofos, no puede ser más que una metáfora al referirse a Dios. Empero, embelesada por Atenas, casi toda la tradición teológica cristiana ha dado por sentado que las metáforas filosóficas son más acertadas que las escriturales. El

resultado ha sido trágico.

Como ejemplo de esta tragedia, tomemos los debates cristológicos que tuvieron lugar a fines del siglo IV y durante todo el V. Tales debates, que costaron a la iglesia divisiones que perduran hasta el día de hoy, fueron en buena medida el resultado de un modo de concebir a Dios que había sido tomado de Atenas más bien que de Jerusalén. En pocas palabras, podría decirse que lo que los teólogos de esos siglos estaban haciendo era partir de una definición de la divinidad hecha a base de una negación de toda característica humana -Dios es impasible, infinito, etc.- y luego tratar de explicar cómo esta divinidad podía unirse en Jesucristo a una humanidad que es por definición todo lo contrario -pasible, finita, etc.

Esto nos lleva al segundo punto en el que Roma resulta ser un punto de convergencia entre Atenas y Jerusalén. Se trata de la persona de Jesucristo. Según hemos visto, en el Nuevo Testamento todo se mide a partir de la persona histórica de Jesús de Nazaret. Este Jesús es el Verbo preexistente de Dios, sí, y es el Kyrios o Señor de toda la creación. Pero el énfasis del Nuevo Testamento no cae sobre la universalidad del Verbo preexistente, sino sobre el milagro de la particularidad de Jesús y su valor universal. El tono básico del Nuevo Testamento es de sorpresa ante la novedad radical de lo que ha sucesido en Jerusalén. El tono de la Roma que resulta del conflicto con Atenas es de confianza en la continuidad fundamental entre todas las acciones divinas. Lo que los filósofos supieron acerca de Dios es lo que ahora nos revela, en forma más clara, el Nuevo Testamento. Lo que Dios espera de los hombres es esencialmente el mismo estilo de vida que los filósofos estoicos propusieron. El verbo que habló en Sócrates habló también en Jesucristo. Todas las cosas son vestigios de la Trinidad.

Todo esto bien puede ser parte del mensaje bíblico. El problema está en que este tipo de teología tiende a eclipsar lo que siglos más tarde Kierkergaard llamaría "el escándalo de la particularidad", que es precisamente el meollo de la fe cristiana.

Pasemos entonces al tercero de nuestros cuatro parámetros, que hemos descrito como puntos esenciales en el Nuevo Testamento. También en su doctrina de la salvación la teología tradicional, a la que damos aquí el nombre de Roma, lleva el sello tanto de Atenas como de Jerusalén. Ya hemos visto cómo en el Nuevo Testamento la salvación de la iglesia juega un papel importante. En Roma, ese papel lo ocupa la salvación por la iglesia. La diferencia parece sutil, pero es importante. Lo que ha sucedido

es que la búsqueda de salvación personal que caracterizó a Atenas ha modificado sutilmente el modo en que los cristianos entienden las doctrinas de la iglesia y la salvación. Si en el Nuevo Testamento la iglesia es el cuerpo de Cristo que participa de su vida y de su resurrección, en la nueva teología la iglesia es el instrumento dado por Dios para que los individuos puedan encontrar su propia salvación. El énfasis no cae en la salvación de la iglesia en la cual los individuos son salvos, sino en la salvación de los individuos mediante la iglesia. Esta diferencia, al parecer sutil, es la base de todo el sistema penitencial de la iglesia medieval, y se encuentra por tanto en el trasfondo de la reforma protestante. Cuando la iglesia viene a ser, no el cuerpo viviente y vivificante de Jesucristo, sino el instrumento de salvación personal, cada miembro de la iglesia tiene que ocuparse constantemente de su propia salvación. Es esta preocupación con la propia salvación lo que hace importante el problema de los pecados post-bautismales. Si después de bautizado he pecado, ¿qué he de hacer para borrar mi culpa? Esta pregunta, que es típica de la nueva teología surgida del encuentro entre Atenas y Jerusalén, es la raíz de todo el sistema penitencial contra el cual protestó Lutero.

Por último, digamos una palabra acerca de la expectación escatológica. A través de toda su historia, la iglesia ha seguido confesando, verbalmente al menos, su esperanza del fin de los tiempos. La teología a que aquí llamamos "Roma" también la confesó. Empero su expectación escatológica difiere de la que encontramos en Jerusalén al menos en tres puntos. En primer lugar, se ha perdido de vista la perspectiva neotestamentaria según la cual el fin ya ha comenzado. Jerusalén está viviendo en los últimos tiempos; estos tiempos pueden durar unas horas, o pueden duras siglos, pero en todo caso son ya los últimos tiempos, y no forman propiamente parte de la historia universal de la humanidad. Roma continúa viviendo dentro de esa historia universal, y su perspectiva escatológica ha perdido sus dimensiones pasadas y presentes para concentrarse en el futuro. Esto es otro aspecto de lo que decíamos anteriormente en el sentido de que, mientras Jerusalén subrayaba la novedad radical de los sucesos acaecidos en ella, Roma tendía a subrayar la continuidad entre la historia universal y la historia cristiana. En segundo lugar, la expectación escatológica de Roma queda relegada al plano del futuro lejano, y quienes pretenden revivir un agudo sentido de expectación escatológica son tenidos por política y teológicamente subversivos. En tercer lugar, el vacío que deja esta larga dilación del fin se llena mediante la espiritualización de la escatología, de tal modo que la esperanza cristiana viene a ser menos el fin de los tiempos que la vida futura del alma individual. De más está decir que esto difiere

en mucho de la esperanza del Nuevo Testamento.

En resumen, la teología de Roma es muy distinta de la de Jerusalén. Y no cabe duda de que esto es en cierto modo lamentable, pues Jerusalén es el paradigma por el que ha de medirse toda otra teología. Pero no es este el momento de condenar lo que hicieron nuestros antepasados en la fe, ni de mirar la mota en el ojo de su teología. Lo que quisiera hacer recalcar aquí es el proceso dialógico que la teología ha seguido en su itinerario. Cuando una teología dada se enfrenta a nuevas circunstancias, el resultado es un diálogo que a la larga culmina en una nueva formulación teológica. En ese diálogo, algunos se niegan a escuchar lo que dice la nueva situación. Esto fue lo que hicieron los judaizantes en la iglesia antigua. Otros se dejan embelezar por esa situación, y pierden de vista la Palabra dada de una vez por todas en Jerusalén. Esto fue lo que hicieron los gnósticos en la iglesia antigua. Unos y otros están destinados a desaparecer, los unos porque nada tiene que decir, y los otros porque no pueden hacerse escuchar. Entre ambos extremos, sólo perdura la posicón de aquellos que, con los pies bien plantados en la nueva situación humana, escuchan con oído atento a la Palabra divina.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Chadwick, Henry, Early Christian Thought and the Classical Tradition (New York: Oxford University Press, 1966).

González, Justo L., Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo I (Buenos Aires: Methopress, 1965).

________. Jesucristo es el Señor (San José: Caribe, 1971).

Homo, León, De la Rome Paienne à la Rome Chrétienne (Paris: Robert Laffont, 1950).

Jaeger, Werner, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

Pelika, Jaroslav, The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History (Richmond, Va.: John Knox Press, 1966).

Schoeps, Hans J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1949).

SEGUNDA JORNADA

DE ROMA A PARIS, VIA CORDOBA

1. El punto de partida: Roma después de la escala

En la jornada anterior de nuestro itinerario, dejamos a la teología cristiana haciendo escala en Roma después de haberse enfrentado al reto de Atenas. Cronológicamente, la fecha de esa escala puede fijarse a fines del siglo IV y principios del V. Fue aquella la época de la conversión oficial del Imperio, así como de los grandes padres de la iglesia y los grandes concilios ecuménicos. San Agustín, San Jerónimo, San Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Niza, Basilio el Grande, Ambrosio de Milán, y una multitud de grandes teólogos y dirigentes eclesiásticos, todos pertenecen a ese período de los siglos IV y V. Y los cuatro grandes concilios que fijaron la ortodoxia cristiana tuvieron lugar también durante la misma época: el de Nicea en el año 325, el de Constantinopla en el 381, el de Efeso en el 431, y el de Calcedonia en el 451. Luego, esta primera escala en el itinerario de la teología no es un período de ociosa improductividad, sino que es por el contrario uno de los momentos formativos en la historia de la teología cristiana.

Pero, por otra parte, la escala en Roma duró desde el siglo IV hasta el XIII, y durante ese tiempo, mediante procesos sutiles y generalmente lentos, tuvieron lugar ciertas transformaciones en la teología cristiana. Estas transformaciones fueron principalmente dos: el desarrollo del sistema penitencial, y la creciente influencia del platonismo en la teología cristiana. Puesto que el sistema penitencial no viene a ser motivo de debate sino en la tercera jornada de nuestro itinerario, pospondremos su discusión para el momento oportuno a principios de esa jornada. Pero la creciente influencia del platonismo sí nos interesa aquí, puesto que sin entenderla es imposible comprender los debates teológicos que tuvieron lugar en esta segunda jornada de la teología cristiana.

Ya hemos visto cómo, en su encuentro con Atenas, la iglesia antigua

"bautizó", por así decir, buena parte de la antigua filosofía griega. Esto fue particularmente cierto de la tradición platónica, en la que los antiguos cristianos encontraron muchos elementos útiles en su intento de defender su fe ante los ataques de los paganos, y de comunicársela a esos mismos paganos.

Aunque ya hemos hecho alguna referencia a ellos, tres de esos elementos afines que el cristianismo encontró en el platonismo merecen especial atención, con el propósito de refrescar nuestra memoria.

El primero de ellos es su confianza en la vida futura. Es de todos conocida la escena de la muerte de Sócrates, en que el filósofo se enfrenta a su hora final con la serena confianza de que la cicuta, que ha de matar su cuerpo, nada puede contra su alma. No es difícil imaginarse la fascinación que debió haber tenido aquella escena para los cristianos de los primeros siglos, amenazados de muerte como estaban, y confiados en que allende los sufrimientos del martirio les estaba deparada una vida mejor. Naturalmente, en este punto la influencia platónica llevó a los cristianos a subrayar cada vez más la inmortalidad del alma, a menudo en menoscabo de la resurrección del cuerpo.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, la doctrina platónica de los dos mundos ejerció una fuerte atracción sobre los cristianos de los primeros siglos. Aquí también cabe recordar la difícil situación en que se encontraban aquellos creyentes, constantemente amenazados por el mundo político y social que les rodeaba. La creencia en un mundo invisible, pero más real que el presente, y constituido por realidades puramente espirituales, fue otro de los puntos en que el platonismo hizo sentir su influjo sobre la teología cristiana.

En tercer lugar, ya hemos mostrado cómo el monoteísmo cristiano creyó encontrar un aliado en la doctrina platónica de la Idea del Bien, y hasta qué punto esto desvirtuó el carácter original de ese monoteísmo.

Hay, sin embargo, un cuarto punto en el que el platonismo dejó su huella sobre la teología cristiana, no tanto en los primeros años del encuentro entre Jerusalén y Atenas, sino durante los siglos en que la teología hizo escala en Roma. Este cuarto punto, que tendría enorme importancia para la teología cristiana en esta segunda jornada, es la teoría del conocimiento.

La doctrina platónica de los dos mundos está íntimamente relacionada

on una teoría del conocimiento que se caracteriza por su desconfianza de os datos de los sentidos. Si los objetos de este mundo no son sino reflejos e las realidades que se encuentran en el mundo invisible, se sigue ecesariamente que el supuesto conocimiento que nos dan los sentidos es e un orden inferior, y que sería mejor llamarlo "opinión" que "conocim-ento". Aún más, si el verdadero conocimiento tiene por objeto realidades nmutables y universales, resulta claro que los sentidos, que no pueden ercibir sino objetos pasajeros y particulares, no son fuente adecuada para l conocimiento. Por tanto, el verdadero conocimiento ha de tener otro unto de partida que no sean los sentidos corpóreos. En el platonismo lásico, tal conocimiento se explicaba mediante la teoría de la preexistencia e las almas. En esa preexistencia nuestras almas pudieron ver con ojos spirituales las realidades eternas y universales que se encuentran en el nundo de las ideas, y por tanto el conocimiento que ahora podemos lcanzar no es sino recuerdo del que gozamos en una existencia anterior. 'ara mostrar esto, en uno de los diálogos platónicos Sócrates toma a un oven al parecer ignorante y, sin enseñárselos, va extrayendo de su mente os principios matemáticos.

Durante los primeros siglos del cristianismo, algunos teólogos cris-ianos, tales como Orígenes, siguieron la pauta platónica, afirmando que uestras almas gozaron de una existencia anterior, y que el verdadero onocimiento es producto de esa existencia.

Empero tal explicación del conocimiento no satisfacía a la mayoría de os cristianos, que no estaban dispuestos a afirmar una doctrina tan carente e fundamento bíblico como la preexistencia de las almas. Por tanto, era ecesario buscar otro modo de explicar el conocimiento de realidades ternas y universales sin recurrir a la teoría de la preexistencia de las almas. Quien propuso la teoría que a la larga se opondría fue San Agustín, aunque arios siglos antes sus elementos esenciales habían sido trazados en la octrina del Verbo. Esta teoría agustiniana del conocimiento recibe el ombre de "teoría de la iluminación". En pocas palabras, y aunque los ntérpretes de San Agustín no están de acuerdo en todos los detalles, odemos decir que lo que Agustín propone es que el verdadero conoci-niento nos viene por una iluminación directa del Verbo de Dios, en quien e encuentran todas las ideas eternas. Los sentidos entonces no hacen más ue reconocer los objetos individuales, que son casos particulares que eflejan los arquetipos eternos que conocemos por iluminación divina.

Todo esto suena muy bien: pero hay aquí un grave peligro para la fe

cristiana. Si el verdadero conocimiento no es el que nos dan los sentidos, ¿qué resulta entonces de los acontecimientos concretos que tuvieron lugar en Jerusalén, y que son el punto de partida y el contenido de la fe cristiana? Al reflexionar acerca de esta teoría de la iluminación, no puede uno menos que notar el contraste que hay entre ella y las siguientes palabras de la Primera Epístola de Juan:

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó): lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos...

Con toda justicia hay que decir que ni Agustín ni toda la sucesión de teólogos que sostuvieron su teoría de la iluminación llegaron nunca a contraponerla al conocimiento histórico de Jesús de Nazaret. Pero a pesar de ello hay que reconocer que esa teoría, y el modo de entender la realidad que está implícito en ella, se oponen a la fe de Jerusalén en un hombre de carne y hueso que a pesar de su particularidad es la máxima revelación de la realidad universal y eterna.

Empero quien más contribuyó a la preponderancia de la filosofía platónica en la teología medieval fue el escritor, por lo demás desconocido, que a fines del siglo V escribió varias obras en las que se hacía pasar por Dionisio el areopagita. Puesto que aquel Dionisio, según el libro de Hechos, había sido discípulo de Pablo, las obras de este falso Dionisio pronto gozaron de una autoridad casi apostólica. Aunque estas obras estaban escritas originalmente en griego, en el siglo IX fueron traducidas al latín, y a partir de entonces gozaron de gran prestigio e influencia hasta que la erudición moderna demostró su carácter espurio.

Este seudo-Dionisio era tan platónico como cristiano. Su concepción del mundo consiste en una serie de jerarquías en las que todos los seres se colocan en orden ascendente, hasta llegar a Dios mismo. La vida cristiana consiste en ascender por esas jerarquías mediante la contemplación mística, hasta llegar a la deificación del intelecto. En todo esto, Jesús de Nazaret juega un papel muy secundario. Lo que importa no es el conocimiento del mundo sensible, sino descubrir por encima del mundo presente el mundo intelectual de las jerarquías angélicas.

La importancia de la obra de seudo-Dionisio fue enorme. Por siglos la vida cristiana se concibió en términos de un misticismo que poco tenía que

ver con el Jesús histórico. Como veremos más adelante, fue precisamente el redescubrimiento de la realidad histórica de Jesús y de Jerusalén uno de los principales elementos que obligaron a la teología a abandonar su escala romana en una segunda etapa de su itinerario histórico.

Antes de pasar adelante, sin embargo, tomemos un ejemplo de lo que la influencia platónica en la teoría del conocimiento implica para la teología. Este ejemplo lo encontramos en San Anselmo, y en su célebre prueba de la existencia de Dios. Esta prueba ha sido abundantemente discutida, y no es este el lugar para tratar de dilucidar su sentido. Lo que sí resulta interesante desde nuestro punto de vista es la razón que llevó a Anselmo a buscar esta prueba. Ya en su Monologio Anselmo se había planteado la cuestión de la existencia de Dios, y la había resuelto del modo siguiente: todas las cosas que existen tiene diversos grados de bondad, de ser, y de dignidad; puesto que ninguna de ellas nos muestra la bondad absoluta, o el ser absoluto, o la dignidad suprema, tiene que haber una bondad, dignidad y ser supremo a partir del cual se miden los diversos grados de bondad, de dignidad y de ser. Este ser supremo es Dios. Pero este argumento no satisfizo al propio Anselmo, en primer lugar, porque era demasiado complicado y, en segundo lugar, porque pretendía llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento imperfecto e inseguro que recibimos por los sentidos. En consecuencia, era necesario llegar a una prueba de la existencia divina que no partiese de la existencia de objetos particulares. Este es el famoso argumento ontológico de San Anselmo: la prueba de la existencia de Dios a partir, no del conocimiento de los sentidos, sino de la idea misma del ser supremo. En una palabra, el argumento consiste en mostrar que todos podemos concebir la idea de un ser supremo, que esa idea incluye necesariamente su existencia, y que por tanto la idea de un ser supremo inexistente es absurda. Naturalmente, este argumento sólo resulta válido dadas ciertas presuposiciones que no son universalmente aceptadas, tales como la idea de que la existencia es una perfección, que la perfección puede ser concebida por la mente humana, y que las estructuras de la realidad corresponden a las estructuras del pensamiento. Pero lo que aquí nos interesa no es si el argumento es válido o no, sino hasta qué punto llegó la influencia de la teoría platónica del conocimiento en la teología medieval, pues Anselmo cree que el mejor argumento es el que nada tiene que ver con los objetos que perciben los sentidos, y se basa únicamente en la conexión lógica entre ideas inmutables.

Empero ya durante los últimos años de la vida de Anselmo estaban teniendo lugar acontecimientos que a la larga vendrían a retar esta unión

estrecha entre el platonismo y la fe cristiana. Estos acontecimientos estaban teniendo lugar, tanto en Palestina, al extremo oriental de la cuenca del Mediterráneo, como en España, al otro extremo de la misma cuenca. Es a estos acontecimientos que hemos de referirnos ahora bajo el título simbólico de "Córdoba".

2. El reto: Córdoba

Dos sucesos, más o menos contemporáneos con los últimos años de la vida de Anselmo, vinieron a sacudir la fácil alianza entre la tradición platónica y la fe cristiana. Uno de ellos nos lleva hasta Palestina, y otro hacia España.

Veamos primero qué vientos soplaban de Palestina. En el año 1095, al grito de "Dios lo quiere", el papa Urbano II volvió sobre Tierra Santa la ambición y el fanatismo de Europa. Cuatro años más tarde se fundaba el Reino Latino de Jerusalén, que duraría casi siglo y medio. Todo parece indicar que cuando Urbano II convocó la Primera Cruzada no había previsto el impacto que las cruzadas tendrían en la economía, la religiosidad y la teología de la Europa occidental. Los cambios económicos que las cruzadas trajeron son de todos conocidos, y no podemos detenernos a discutirlos aquí. Lo que sí nos interesa es el impacto religioso de las cruzadas en el mundo occidental. Este impacto puede resumirse en una sola frase: los cruzados que partieron de Francia, Italia y otras naciones con sueños confusos de la Jerusalén celestial se encontraron con una ciudad de piedra y lodo, tan pestilente como cualquiera otra ciudad europea, y al mismo tiempo extrañamente impregnada de los acontecimientos que habían tenido lugar en ella más de mil años antes. Los cruzados y peregrinos que partieron del occidente con una profunda devoción al Cristo eterno, segunda Persona de la Trinidad, iluminador de las mentes, descubrieron en Palestina que ese Cristo no era otro que Jesús de Nazaret, pobre judío que caminó por aquellas calles polvorientas. No es pura coincidencia el hecho de que el siglo doce vio un despertar en la devoción a la humanidad de Jesús, y que el más famoso propulsor de esa devoción no fue otro que Bernardo de Claraval, el predicador de la Segunda Cruzada. Esta devoción a la humanidad de Jesús, que nunca chocó abiertamente con la teología tradicional, era sin embargo un reto a esa teología, por cuanto era en cierto modo un redescubrimiento de "lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida".

Por otra parte, el reto más abierto y amenazador vino del occidente, de la España musulmana, y era en cierto modo un eco de la Atenas a que los cristianos habían tenido que enfrentarse siglos antes. En una palabra, lo que sucedió en Córdoba fue que, tras siglos de olvido, Aristóteles tocó de nuevo a las puertas de la cristiandad occidental.

Antes de pasar a mostrar la importancia que este redescubrimiento de Aristóteles tuvo para la teología cristiana, hagamos un breve paréntesis para seguir el interesantísimo itinerario que llevó a Aristóteles hasta la Europa occidental. Cuando en el siglo V el Concilio de Efeso condenó a los llamados "nestorianos", muchos de ellos se refugiaron en Persia, en la ciudad de Nisibis. Puesto que la filosofía de Aristóteles era particularmente afín a la teología nestoriana, estos exiliados llevaron consigo las obras del estagirita. Allí se conservaron, primero en siríaco y después en persa, hasta que el Imperio Persa fue conquistado por los árabes en el siglo séptimo. Algún tiempo después de la conquista, según los árabes fueron asimilando la cultura de los pueblos conquistados, Aristóteles fue traducido al árabe y diseminado por todo el mundo musulmán. En la España musulmana, principalmente en Toledo y Córdoba, lo encontraron los cristianos occidentales en los siglos XII y XIII. Allí fue de nuevo traducido del árabe al latín, a veces pasando primero por una traducción verbal al romance o español primitivo. Tras tantas traducciones, no ha de extrañarnos que el Aristóteles que tocó a las puertas de Europa era muy distinto del que salió de la pluma del propio Aristóteles.

Aunque lo que Europa occidental redescubrió no hubiera sido más que la pura filosofía aristotélica, ya esto de por sí solo habría sido un reto para la teología, pues la teoría del conocimiento de Aristóteles, con la importancia que le da a los sentidos, es muy distinta de la que había llegado a ser tenida por ortodoxa y tradicional.

Empero el reto fue mucho mayor porque Aristóteles penetró en Europa occidental acompañado de un séquito de filósofos árabes y judíos cuyas opiniones eran mucho más amenazadoras que las del filósofo estagirita. Entre estos filósofos se contaban Alkindi, Alfarabi, Avicena y Maimónides. Pero el más importante de todos ellos, y el que más influyó en el occidente cristiano, fue Averroes.

Nacido en Córdoba en el año 1126, la curiosidad intelectual de Averroes le llevó a adentrarse en los caminos de la teología, la medicina, la jurisprudencia y otras disciplinas. Tras una peregrinación intelectual,

creyó encontrar en la filosofía de Aristóteles la suma verdad, "aunque esto no le llevó a rechazar el Corán, sino a interpretarlo "filosóficamente". Murió en el año 1198, tras sufrir algunos conflictos con las autoridades musulmanas por razón de sus doctrinas. Pronto sus comentarios sobre las obras de Aristóteles adquirieron tal fama que se le dio el título de "el Comentador".

En tres puntos la filosofía de Averroes entraba en conflicto con la ortodoxia, no sólo árabe -lo cual no nos interesa aquí- sino también cristiana: la relación entre la fe y la razón, la eternidad del mundo, y la unidad del intelecto agente.

Con respecto a la relación entre la fe y la razón, el pensamiento íntimo de Averroes no resulta claro. No cabe duda de que su punto de partida es una aristocracia intelectual. Según él, hay diversos niveles de inteligencia, y a cada uno de ellos corresponde un nivel de interpretación de la realidad: la fe para aquellos que se satisfacen con la retórica y la autoridad; la teología para los que piden cierta argumentación razonable; y la filosofía para los intelectos privilegiados que requieren demostraciones indudables. Donde surge la dificultad en la interpretación de Averroes es en la cuestión del modo en que deben resolverse los conflictos inevitables entre las afirmaciones de uno y otro de estos niveles. Sus famosas palabras en este sentido son: 'por la razón concluyo necesariamente que el intelecto es uno; por la fe sostengo firmente lo opuesto'. ¿Qué quiere decir esto? ¿Significa que hay dos niveles de verdad, contradictorios entre sí? ¿Quiere decir más bien que el filósofo, por el bien común, ha de aceptar exteriormente lo que en su fuero interno conoce como falso? ¿Quiere decir por el contrario, que la fe corrige algún error oculto de la razón? La posición explícita de Averroes está clara: cuando la razón lleve a una conclusión opuesta a la fe, esta última ha de aceptarse. Si en esto Averroes era sincero, o si sólo buscaba un medio de no ser acusado de heterodoxo, es imposible saberlo. En todo caso, en el siglo XIII, en la universidad de París, se acusó de 'averroístas' a quienes abogaban en pro de la independencia de la filosofía para proseguir su propio curso, aun cuando llegase a conclusiones opuestas a la fe...

En lo que se refiere a la eternidad del mundo Averroes cree que se sigue necesariamente del carácter de Dios como primer motor inmóvil... Naturalmente, esta doctrina encontró fuerte oposición entre los cristianos, que afirmaban la creación de la nada.

Por último, Averroes, como tantos otros filósofos árabes antes que él, afirma la 'unidad del intelecto agente', lo cual equivale a negar

> la inmortalidad del individuo. Según él, el individuo tiene sólo un intelecto pasivo, que pertenece al cuerpo y muere con él. El 'intelecto agente' o 'activo' es el que ilumina al intelecto pasivo para que pueda conocer las formas de las cosas ... Cuando el hombre muere, nada queda de su personalidad, pues el intelecto agente, única razón permanente de su existencia individual, es el mismo para todos los hombres.[1]

3. Segunda escala: París

En el siglo XIII, el centro de la actividad teológica europea era la Universidad de París. Allí convergían estudiantes y eruditos de todas partes de la Europa occidental. Y allí fue naturalmente donde más se hizo sentir el reto de la nueva filosofía que venía de Córdoba.

Frente a este reto, como antes frente al reto de Atenas, los cristianos tomaron tres posiciones básicas.

En primer lugar, hubo quienes trataron de hacer caso omiso del reto, e insistieron en retener toda la filosofía y la teología tradicionales. Algunos de este grupo hicieron pequeñas concesiones a Córdoba, aunque siempre en cuestiones marginales que en nada afectaban el tradicional marco platónico de la teología. Esta posición, que tuvo su máximo representante en San Buenaventura, logró sostenerse por algún tiempo, aunque a la larga estaba condenada a quedar relegada a segundo plano por no haber respondido con osadía al reto de la hora.

En segundo lugar, y al otro extremo, había algunos, principalmente en la Facultad de Artes de la Universidad de París, que reclamaban para la nueva filosofía una libertad completa de los requisitos de la ortodoxia, y para quienes el filósofo por excelencia era Aristóteles, y su mejor intérprete el Comentarista Averroes. Aunque por algún tiempo esta posición gozó de cierta popularidad en círculos intelectuales, a la larga estaba también destinada a desaparecer, pues más que una respuesta al reto de Córdoba era una capitulación ante él.

Por último, hubo teólogos que se enfrentaron al reto de la hora con una combinación de osadía y conservatismo. Su tarea consistió en asimilar a

---

1. Estos párrafos han sido tomados de mi Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo II, pp. 254-56.

Aristóteles y, sin abandonar muchos elementos de la teología tradicional, ni de su tendencia platónica, producir una síntesis coherente. Tales fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás, fue todavía un pensador ecléctico, en quien elementos tradicionales y otros tomados de Aristóteles aparecen yuxtapuestos, sin que se haya logrado una verdadera síntesis de ambos. Pero ya en Santo Tomás la nueva teología de cariz aristotélico se muestra coherente, y dueña de una pujanza que pronto le daría preponderancia en casi todo el occidente.

En lo que se refiere a la relación entre la filosofía y la teología, Santo Tomás rechazó la posición de quienes distinguían de tal modo entre ambas disciplinas que casi parecían implicar que hay dos verdades distintas, la verdad filosófica y la verdad teológica, aun cuando parezcan contradecirse entre sí. Pero Santo Tomás rechazó también la posición opuesta de quienes se negaban a distinguir entre las verdades que están al alcance de la razón y las verdades que la sobrepasan. Empero esta distinción no es exactamente la misma que existe entre la filosofía y la teología, pues, aunque la filosofía no puede ocuparse más que de las verdades de razón, la teología cuyo campo propio está en las verdades que se encuentran allende el alcance de la razón, también puede y debe investigar las mismas verdades de razón que la filosofía estudia. La razón de esto es que Dios ha revelado muchas cosas que el intelecto humano puede descubrir sin necesidad de revelación, pero que son de tal modo necesarias para la vida cristiana que Dios ha querido dárnoslas a conocer con la autoridad y certeza que les da su revelación. Estas verdades que la razón puede alcanzar, pero que también han sido reveladas, no son propiamente artículos de fe, aunque es necesario conocerlas como base para los artículos de fe.

La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural .. no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural.

> En resumen, la filosofía es una ciencia autónoma capaz de llegar hasta los límites mismos de la razón humana. Esta ciencia, empero, no es infalible, pues nuestra débil razón puede caer en el error. Además, puesto que requiere dotes excepcionales, no todos los hombres pueden alcanzar sus conclusiones más excelsas. La teología, por otra parte, estudia verdades de revelación, y por tanto indubitables. Algunas de estas verdades -los artículos de fe en el sentido estricto- se encuentran allende el alcance de la razón, aunque no la contradicen. A estas verdades la filosofía nunca puede llegar. Otras verdades que la teología conoce por revelación son aquellas que el hombre necesita conocer para

alcanzar la bienaventuranza, y podría conocer por razón, pero que Dios las revela para ponerlas al alcance de todos y para darles una certeza infalible.[2]

Esto se aplica a la doctrina de la creación, que era uno de los puntos en que la nueva filosofía negaba la doctrina tradicional, y resulta que todo ha sido creado por Dios, y creado de la nada. Aquí Santo Tomás abandona la doctrina de Aristóteles, quien postulaba una materia eterna de la que el mundo ha sido hecho. Pero al mismo tiempo Tomás concuerda con los defensores de Aristóteles en la Universidad de París en que no es posible probar mediante argumentos puramente filosóficos que el mundo ha sido hecho de la nada, o que no es eterno. Lo más que la razón puede hacer sin el auxilio de la revelación es ofrecer una serie de argumentos probables, pero no seguros, en pro de la creación de la nada y dentro del tiempo.

De igual modo, en lo que se refiere a la unidad del intelecto agente, Santo Tomás abandona la posición sostenida por los intérpretes de Aristóteles para afirmar, junto a toda la tradición cristiana, que el alma de cada hombre es individual y continúa viviendo aun después de la muerte física.

Pero la teoría del conocimiento es uno de los aspectos fundamentales del sistema tomista. El problema a que Santo Tomás se enfrenta en este punto es, en breve, el de reconciliar la proposición aristotélica según la cual "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos" con la larga tradición filosófica según la cual el verdadero conocimiento no puede limitarse a los objetos individuales y transitorios, sino que ha de alcanzar a las esencias universales. La teoría platónica de la reminiscencia, como la de la iluminación agustiniana, resultan incaptables para Santo Tomás, pues niegan la función de los sentidos en el conocimiento. Por otra parte, Tomás quiere afirmar, junto a toda la tradición cristiana, que es posible lograr cierto conocimiento de verdades universales, y de la esencia de las cosas. En breve, la solución tomista es que los sentidos perciben un conjunto de sensaciones que representan un objeto particular, pero que de este conjunto la mente abstrae la esencia del objeto. Esta esencia, por lo demás, no se encuentra tras el objeto, ni en un mundo inteligible por encima del objeto, sino en el objeto mismo. Aun cuando en este breve resumen he dejado fuera muchos detalles que son necesarios para una comprensión cabal de la teoría tomista del conocimiento, esto basta para señalar el punto

2. Tomado de mi Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo II, pp. 291-92.

que quiero destacar: que en la nueva teología que surge con Santo Tomás los sentidos y sus datos juegan un papel que no habían jugado por casi diez siglos.

Esto puede verse claramente en las famosas "cinco vías" por las que Santo Tomás intenta probar la existencia de Dios. A diferencia del argumento ontológico de San Anselmo, las cinco pruebas de Santo Tomás toman por punto de partida los objetos concretos que nos son conocidos por los sentidos. Así, en las primerísimas páginas de la Suma Teológica, puede ya verse que nos encontramos aquí ante un nuevo jalón en el itinerario de la teología cristiana.

Santo Tomás es sin lugar a dudas el más notable teólogo de la Edad Media. Esto se debe en parte a la profunda penetración y equilibrio con que -especialmente en su Suma Teológica- va planteando y resolviendo todas las cuestiones. Su obra es como una vasta catedral gótica en la que se encuentran representados todos los aspectos de la cosmovisión medieval, desde las moradas celestiales hasta los antros del infierno, y en la que todo parece señalar hacia las alturas, sostenido e impulsado por un magistral equilibrio.

Empero, lo más importante de la obra de Santo Tomás no es lo imponente de su construcción, ni lo detallado de sus discusiones, sino el modo en que supo responder a una necesidad imperiosa de tomar en cuenta la nueva filosofía que invadía el occidente latino. Por siglos la teología había seguido la inspiración de Agustín y el seudo-Dionisio -y a través de ellos, de Platón y Plotino. Este marco filosófico, que había resultado muy útil a los cristianos de los primeros siglos para oponerse a la idolatría y el materialismo que les rodeaban, tendía empero a dificultar la tarea de los teólogos cristianos que se esforzaban por coordinarlo con doctrinas tales como la encarnación y los sacramentos, en las que los elementos materiales y sensibles son de importancia capital. Si los primeros siglos del Medioevo no vieron gran interés en el estudio de la naturaleza y sus leyes, esto se debió en parte a las invasiones de los bárbaros y al caos subsiguiente, pero en parte también a la orientación esencialmente ultramundana de una teología enmarcada en principios platónicos. No ha de sorprendernos por tanto que el siglo XIII, que vio el despertar de una filosofía rival del platonismo, una filosofía que insistía en la importancia de los sentidos como punto de partida de conocimiento, viera también un despertar en el estudio de las ciencias naturales. No fue por pura coincidencia que Alberto el Grande, aristotélico convencido, fue también uno de los mejores

naturalistas de su época.

Ante esta nueva filosofía, los contemporáneos de Santo Tomás reaccionaban de dos modos fundamentales: unos, como San Buenaventura, la rechazaban de plano, y se limitaban a tomar de ella algunos elementos aislados que en nada afectaban al edificio de la teología tradicional; otros, como Sigerio de Brabante, la abrazaban con entusiasmo y hacían de ella el centro de su pensamiento, de tal modo que se mostraban dispuestos a dejar de lado todo aquello que en la teología y filosofía tradicionales les parecía oponerse a la nueva filosofía. Los primeros se condenaban a permanecer en el viejo marco de referencias, perdiendo así cualquier valor positivo que pudiera haber en la nueva filosofía. Los segundos perdían todo contacto con la fe tradicional de la Iglesia y quedaban así reducidos a un pequeño grupo cuya influencia no podía sino perderse a través de los siglos.

Entre unos y otros, Alberto y Tomás trataron de producir una teología fiel a la tradición de la Iglesia y a la autoridad de las Escrituras, enmarcada dentro de la nueva filosofía, pero sin perder los valores que los cristianos de generaciones anteriores habían descubierto en el agustinismo platónico tradicional. Alberto sólo dio los primeros pasos en ese sentido, y su obra quedó siempre al nivel de los meramente ecléctico. Pero Tomás logró fundir todos estos elementos en una síntesis que no es ya propiamente 'aristotélica' ni 'agustiniana', sino 'tomista'.

> Al hacer esto, Santo Tomás rindió grandes servicios, no sólo a la teología, sino a toda la civilización occidental. La teología ganó por cuanto pudo volver de nuevo, con más vigor que antes, al principio escriturario según el cual el Dios de Israel y de la Iglesia se revela en los hechos concretos de la historia. La civilización occidental, al recuperar el espíritu inquisitivo de Aristóteles en lo que se refiere al mundo físico, pudo lanzarse por los caminos de la observación y la investigación que conducen al desarrollo tecnológico, lo cual llegó a ser una de las principales características de esa civilización.[3]

Así, gracias al reto de Córdoba y también de la Jerusalén de las cruzadas, París recobró algo de lo que Roma había perdido de la fe cristiana de Jerusalén. Hasta qué punto esta nueva teología parisiense redescubrió los parámetros neotestamentarios que hemos señalado antes, es algo que discutiremos al comienzo de la próxima "jornada". Lo que sí es importante

---

3. Tomado de mi Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo II, pp. 313-15.

señalar aquí es que la teología tomista, lejos de ser parte de una creciente perversión de la fe cristiana, como a menudo los protestantes parecemos pensar, fue un intento sincero y viril de responder a la Palabra de Dios desde una situación radicalmente nueva -tan radicalmente nueva que bien podría calificarse de revolucionaria. Que hay en ella muchos errores que desde nuestra perspectiva resultan negaciones claras de la Palabra de Dios, no cabe duda. De esto hablaremos en nuestra próxima "jornada". Pero por otra parte, quizá lo que Dios requiere de nosotros ahora no es que miremos a las motas teológicas que pueda haber en el ojo de nuestros predecesores, sino que veamos las vigas que hay en los nuestros. En esta tarea de autocrítica teológica, la labor de hombres como Santo Tomás puede servirnos de pauta e inspiración.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

De Chellinck, J., Le Mouvement Théologique de XII-Siécle (Bruges: De Tempel, 1948).

Gilson, Etienne, La Filosofía en la Edad Media (Madrid: Gredos, 1958).

González, E., Las Cinco Vías de Santo Tomás de Aquino (Huesca: L. Pérez, 1943).

González, Justo L., Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo II (Buenos Aires: Methopress, 1972).

Hick, John H., and A. C. McGill, eds., The Many-Faced Argument (New York: Macmillan, 1967).

Van Steenberghen, Ferdinand, Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism (Louvain: E. Nauwelaerts. 1955).

__________. The Philosophical Movement in the Thirteenth Century (Edinburg: Nelson, 1955).

TERCERA JORNADA

DE PARIS A WITTENBERG, por múltiples vías

1. El punto de partida: París después de la escala

El siglo XIII, que es también el siglo de Santo Tomás de Aquino, es el punto culminante del Medioevo. Es la época en que las más empinadas torres del gótico se alzan cual plegarias al cielo; la época en que Inocencio III lleva el pontificado a la cumbre de su poder; el siglo en que los escolásticos, tales como Tomás de Aquino y San Buenaventura, parecen llevar la teología cristiana hasta su más racional expresión. Pero es también la época, como lo es todo punto culminante, en que comienza el descenso. Bonifacio VIII, quien llegó a reclamar para el papado privilegios y autoridad hasta entonces inauditos, fue sin embargo el primero de una serie de papas en quienes el poder efectivo del pontificado se mostró en franca decadencia. Juan Duns Escoto, uno de los principales teólogos de los últimos siglos del Medioevo, nació poco menos de diez años antes de la muerte de Santo Tomás y San Buenaventura en el 1274. Al igual que Bonifacio, Escoto es el teólogo en quien los grandes logros teológicos del siglo XIII parecen llegar a su conclusión natural; pero es también el comienzo de un proceso de desintegración que a la larga destruiría todo el edificio de la escolástica medieval.

En el 1390, un año después de la muerte de Escoto, el papado trasladó su residencia a la ciudad de Aviñón, donde vino a ser un instrumento en manos de la corona francesa. Cuando sesenta y nueve años más tarde, en el 1378, un papa de espíritu reformador decidió regresar a Roma, los cardenales franceses ripostaron nombrando otro papa, y así surgió el Gran Cisma de Occidente, que habría de durar hasta el año 1417. Dado el carácter jerárquico de la iglesia medieval, resulta fácil adivinar el caos religioso que produjo en toda Europa occidental la existencia de dos papas rivales -y a veces hasta tres.

En parte como respuesta a esta situación insostenible, y en parte en un intento de producir una verdadera reforma de la vida eclesiástica, el movimiento conciliar tomó auge. Según los propulsores del conciliarismo, la autoridad de un concilio universal estaba por encima de la del papa, y por tanto tal concilio podría determinar quién era el verdadero papa, y deponer a sus rivales. En cierta medida, el movimiento conciliar tuvo éxito, pues el Concilio de Constanza, en el 1417, puso fin al Gran Cisma de Occidente. Empero las esperanzas reformadoras del conciliarismo quedaron frustradas por cuanto el propio movimiento conciliar se dividió en dos concilios rivales, al tiempo que el papado fue capturado por una serie de papas -los llamados "papas del renacimiento"- cuyo interés estaba más en las artes plásticas y bélicas que en la reforma de la iglesia.

Luego, decir que Lutero y su reforma causaron la ruptura de la unidad medieval es darle demasiado crédito a la reforma protestante. Por el contrario, había ya en la misma síntesis teológica producida en París, como en toda síntesis, ciertos elementos que no podían sino causar su propia disolución. Junto a estos elementos de disolución de la síntesis que le eran intrínsecos, había otros de naturaleza extrínseca que contribuyeron también al fin de la Edad Media.

Tratemos primero los elementos de disolución intrínsecos a la propia síntesis parisiense. Estos elementos son principalmente dos: su concepto y uso de la razón, y su teoría del conocimiento.

La nueva teoría del conocimiento propuesta por Santo Tomás en el siglo XIII, al subrayar la importancia de los sentidos y del conocimiento de los objetos individuales, abrió nuevos horizontes a la mente humana. Si el conocimiento se obtiene a través de los sentidos, y si es a partir de los objetos individuales que se puede descubrir su esencia, se sigue que la observación de las criaturas y de su comportamiento, lejos de apartar al hombre de las verdades eternas y de la contemplación de Dios, conducen a esas verdades y a ese Dios. Esto dista mucho del espíritu de San Agustín, que en sus Confesiones se duele del tiempo que pasó en cierta ocasión observando el comportamiento de un pequeño lagarto, y apartado por tanto de la contemplación de Dios. Y dista también de la posición de San Anselmo, quien había afirmado que Dios nos ha hecho para su contemplación, y que si tan sólo por un instante apartamos nuestra mirada de él, a fin de contemplar el más bello de los astros, nuestro pecado sería tal que no alcanzaría una eternidad para pagarlo. Frente a esto la nueva teología surgida en París en el siglo XIII afirma que los sentidos son el punto de

partida del conocimiento y que es a partir de los objetos particulares que nuestros sentidos nos revelan que llegamos al conocimiento de las esencias y de las leyes y principios que las rigen. Y aquí se encuentra el germen de la ciencia moderna. Ya hemos dicho que no fue por pura coincidencia que Alberto el Grande, el maestro y compañero de Santo Tomás, se dedicó al estudio de las ciencias naturales. La nueva teología invitaba al hombre a observar el mundo que le rodeaba.

A la larga, el resultado de esta nueva orientación fue tal que muchos de quienes se proclamaban herederos del tomismo se vieron obligados a rechazar sus últimas consecuencias. Símbolo de esto es el conflicto entre el Cardenal Belarmino y Galileo. Teológicamente, Belarmino era sin lugar a dudas heredero de Santo Tomás, y fue en defensa de la vieja teología de París que el famoso cardenal escribió contra los protestantes y contra Galileo. Pero en otro sentido Galileo era también heredero de la nueva orientación tomístico-aristotélica, pues sin esa nueva orientación no se le habría ocurrido observar la oscilación de la famosa -y probablemente mítica- lámpara de la catedral de Pisa, y mucho menos se habría él dedicado a estudiar las propiedades de los lentes hasta inventar el telescopio, y luego a escudriñar los cielos con su nuevo invento hasta comprobar la teoría copernicana. En cierto modo, todas las nuevas teorías científicas y los adelantos tecnológicos que han venido a retar nuestra teología y nuestra cosmología tradicionales, desde la revolución copernicana hasta los viajes siderales, inclusive la teoría de la evolución, han surgido del nuevo énfasis en el valor de los sentidos que París reintrodujo en la teología cristiana. Puesto que la tradición teológica que era legítima heredera de esa teología no supo responder a los nuevos descubrimientos y teorías, puede decirse que en su propia epistemología el tomismo llevaba ya el germen de su disolución.

El otro elemento intrínseco que contribuyó a la desintegración de la síntesis de París fue su concepto y uso de la razón. Hasta aquel siglo XIII, la teología cristiana no había distinguido claramente entre la fe y la razón, o entre la revelación y el conocimiento natural, o entre la teología y la filosofía. La doctrina del Logos y Verbo, que discutimos en la Primera Jornada, subrayaba la continuidad entre la revelación dada en Jerusalén y la razón que había logrado su máxima expresión en Atenas. Puesto que el Verbo que se había encarnado en Jesucristo era el mismo que se había revelado en los filósofos, la continuidad entre fe y razón quedaba no sólo asegurada, sino dada por sentada. Es claro que había doctrinas, tales como la Trinidad, que casi todos los teólogos creían ser inaccesibles a la razón.

Empero la clara definición de los dos campos no comenzó sino hasta fines del siglo XI y llegó a su culminación precisamente en la teología parisiense del XIII. Ya a fines de ese siglo y principios del XIV, Juan Duns Escoto afirmaba que hay una gran distancia entre nuestra razón y la voluntad divina, y que por tanto Dios no tiene que sujetarse a la razón humana. En consecuencia, todas las supuestas pruebas que los teólogos ofrecen para mostrar la racionalidad de algún aspecto de la acción divina -por ejemplo, de la redención- no son más que argumentos de probabilidad, que nada prueban en definitiva. En los siglos XIV y XV, esta distinción entre la fe y la razón se hizo más aguda gracias a la distinción entre el poder absoluto de Dios y su poder ordenado. Según esta distinción, el poder absoluto de Dios es precisamente eso: absoluto. Es el poder que Dios tiene de hacer lo que le venga en gana. El poder ordenado de Dios es el modo actual en que Dios ejerce su poder según cierto orden que él mismo ha establecido arbitrariamente. Según su poder absoluto, no hay nada que Dios no pueda hacer. Bajo este encabezamiento, algunos de los teólogos y filósofos del siglo XV se deleitaron en hacer preguntas tales como si Dios puede pecar, si Dios puede hacer una piedra tan grande que él mismo no pueda moverla, y si Dios pudo haberse encarnado en un asno. La respuesta a todas estas preguntas, desde el punto de vista del poder absoluto de Dios, era afirmativa. Dios puede hacer todo esto, puesto que su poder es absoluto. Empero desde el punto de vista de su poder ordenado, Dios no hace tales cosas. Dios, por tanto, actúa razonablemente porque él mismo así lo ha decidido, y no hay ninguna garantía de que su acción de mañana será razonable.

Al exponer todo esto, no pretendo implicar que el tomismo tenía necesariamente que moverse en esta dirección. Al contrario, durante el propio siglo XV, cuando muchos teólogos -sobre todo franciscanos- estaban proponiendo esta teoría, había otros que se mantenían fieles a la posición tomista en toda su integridad. Pero el hecho mismo de que esos otros apenas eran escuchados, y que en la propia Universidad de París, la teología de los llamados "modernos" logró imponerse, muestra que los siglos XIV y XV sencillamente querían llevar hasta sus últimas consecuencias las energías teológicas liberadas en el XIII.

Por otra parte, si estos elementos de disolución lograron la preponderancia que tuvieron a fines de la Edad Media, esto se debió a varios factores extrínsecos que debemos también tomar en cuenta. Pasemos ahora a describirlos.

2. El reto: las múltiples vías[4]

Hay momentos en la historia dc la humanidad que parecen cargados de posibilidades futuras —aunque no tanto por su propia promesa como porque las viejas soluciones ya no sirven, y es necesario buscar nuevos caminos. El fin del siglo XV y el comienzo del XVI fue precisamente uno de tales momentos. En cierto modo, la epopeya colombina simboliza ese período, porque cuando las rutas tradicionales hacia el Oriente quedaron cerradas Colón se lanzó en busca de nuevos caminos, y en su lugar encontró un nuevo mundo. De igual modo, las grandes aventuras religiosas del siglo XVI, y los nuevos mundos teológicos que dejaron al descubierto, resultaron de la necesidad de buscar nucvos derroteros ante la disolución y la impotencia de la síntesis medieval.

Ya hemos mencionado algunos de los factores intrínsecos a esa síntesis que llevaron a su disolución. Señalemos ahora otros elementos que, desde fuera, contribuyeron al mismo fin. En breve, estos elementos fueron cuatro: el surgimiento del nacionalismo moderno, las dudas acerca de la jerarquía eclesiástica, la alternativa mística, y el humanismo del Renacimiento.

Desde el punto de vista político, el fenómeno más notable de principios del siglo XVI es el surgimiento de las naciones modernas. De hecho, esos años marcan la transición del feudalismo medieval a las monarquías centralizadas de la Edad Moderna.

Tomemos por ejemplo el caso de España. Aunque más tarde los cronistas e historiadores españoles llegaron a describir los años entre el 711 y el 1492 como una larga y gloriosa lucha contra el moro, lo cierto es que durante todo ese período España estuvo dividida contra sí misma, y que cada soberano buscaba sus propios intereses, aun cuando ello implicase una alianza con los infieles contra algún otro príncipe cristiano. Fue sólo hacia fines del siglo XV, cuando Isabel de Castilla contrajo nupcias con Fernando de Aragón, que se dio el paso definitivo hacia una España unida. En un plazo relativamente corto, la unidad de la península pareció asegurada, pues en el año 1492 Granada se rindió a las armas cristianas, y en el 1512 Fernando conquistó Navarra y Portugal. Desdc la perspectiva del siglo XVI, toda la historia de los ocho siglos anteriorcs sc volvió una gran cruzada contra el infiel, y el destino de España vino a ser la defensa de la fe católica.

4. Esta sección ha sido resumida de mi propio manuscrito para Historia del Pensamiento Cristiano, tomo III (Buenos Aires: Methopress, próxima publicación).

Empero España era católica a su manera. Dadas las circunstancias políticas, España no había sido verdaderamente parte del Sacro Romano. Cuando ahora se unió a ese imperio, lo hizo en sus propios términos , y pronto se posesionó de él. La jerarquía eclesiástica quedó supeditada a la corona, de facto en la Península, y de iure en las colonias, donde una serie de bulas del papa español Alejandro VI, de triste memoria, concedía a la corona privilegios y responsabilidades inusitados. Desde la perspectiva de un nacionalismo naciente, se comprende la reacción de España al recibir noticias de que un monje agustino llamado Martín Lutero, en la bárbara Alemania, se había atrevido a enfrentarse a su majestad imperial Carlos V, quien era también por la gracia de Dios Carlos I de España. La respuesta española a la reforma protestante tuvo mucho de ortodoxia; pero tuvo también mucho de orgullo nacional.

Francia, por otra parte, asomó al umbral del siglo XVI bajo la más centralizada monarquía de toda Europa occidental. Tanto en España como en Inglaterra la autoridad real tenía varios límites; pero la mayoría de estos límites no existían en Francia. Allí, la Guerra de los Cien Años jugó un papel semejante al de la Reconquista en España; es decir, que sirvió de centro de cristalización para el nacionalismo francés. Por un momento, Francia pareció haber venido a ser el centro de la cristiandad, pues hasta el propio papado había venido a guarecerse bajo su sombra, en Aviñón. Cuando el papado regresó por fin a Roma, no pudo quitarle al rey de Francia la autoridad que había llegado a tener sobre la iglesia francesa.

Al principio del siglo XV, Inglaterra era una nación recién nacida. Fue precisamente a la vuelta del siglo que Enrique VII llegó a destruir la última oposición de la casa de York. A partir de entonces, y en parte a través de su matrimonio con Isabel de York, Enrique VII pudo gobernar sin gran oposición. A su muerte en el 1509, le sucedió su hijo Enrique VIII, heredero de los derechos de las dos casas rivales de Lancaster y York. Esta unificación política fue acompañada de un gran aumento en el sentimiento nacionalista. Puesto que durante la Guerra de los Cien Años Francia fue el enemigo constante de Inglaterra, y puesto que durante ese mismo período el papado estuvo supeditado a los intereses franceses, este creciente nacionalismo a menudo se dirigió, no sólo contra Francia, sino también contra el papado.

En la propia Alemania, que no llego a unificarse durante el siglo dieciséis, había sin embargo un fuerte sentimiento nacionalista. Esto puede verse en el hecho de que varias partes del viejo imperio se separaron de él

para formar nuevas naciones -Suiza, Holanda y Bohemia- y también en el hecho de que, a pesar de todas las fronteras feudales, los alemanes del siglo XVI se consideraban ante todo eso: alemanes.

En resumen, a principios del siglo XVI la Europa occidental no se consideraba ya a sí misma como un solo imperio, donde había un solo emperador, a quien correspondía la espada temporal, y un solo papa, quien tenía autoridad sobre lo espiritual. Al contrario, varias naciones reclamaban para sí el derecho de ser estados soberanos; y tales reclamos se oponían a menudo a los derechos tradicionales, tanto del papa como del emperador. Por tanto, el nacionalismo moderno fue un factor importante en la disolución de la síntesis medieval.

Al tiempo que esto sucedía, otro factor venía a contribuir a la disolución de esa síntesis. Se trata de la pérdida de prestigio por parte de la jerarquía eclesiástica. Tres golpes de muerte recibió ese prestigio durante los últimos años del medioevo: el papado en Aviñón, el Gran Cisma de Occidente, y la captura del papado por el espíritu del renacimiento italiano. Por diversas razones, los papas de cada uno de estos períodos se vieron en necesidad de grandes sumas de dinero, y para obtenerlas elaboraron extensos sistemas de impuestos eclesiásticos que frecuentemente se oponían a los intereses propiamente religiosos, y que siempre eran mal vistos por el nuevo nacionalismo que veía buena parte del tesoro nacional ir a dar a las arcas de la tesorería pontificia.

Otro factor que contribuyó a la disolución de la síntesis medieval fue la alternativa mística, que muchos siguieron en su desencanto con la jerarquía y con el sistema sacramental por ella administrado. Estos místicos no se oponían a la iglesia, que a su vez canonizó a varios de ellos. Por lo general, estos místicos no son los espíritus exaltados que a veces entendemos por "místicos". Su actitud era más bien la de una meditación calmada, erudita y sincera, mediante la cual creían servir a Dios como Dios quería ser servido. Entre tales místicos se cuenta Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Santa Catalina de Siena, Juan Taulero, y el Maestro Eckhardt. Ninguno de ellos llegó jamás a renunciar a la iglesia ni a negar sus doctrinas. Empero el misticismo en sí, propagado entre las masas como un medio de servir y agradar a Dios, tendía a debilitar la autoridad tradicional de la iglesia. Si era posible llegarse a Dios mediante la meditación personal y la vida de santidad, los sacramentos, y por tanto la jerarquía que los administraba, quedaban relegados a un segundo plano. Si, como en el caso del misticismo alemán, lo que importaba era la humildad

ante Dios, el sistema penitencial de la iglesia, y especialmente los esfuerzos por parte de los creyentes por expiar sus propios pecados, parecían ir en contra de esa humildad. Luego, aun sin quererlo, el misticismo contribuyó a la disolución de la síntesis medieval.

Por último, pero no por ello menos importante, debemos decir una palabra acerca del modo en que el humanismo contribuyó al fin de una era y el comienzo de otra. El humanismo fue uno de los más notables fenómenos de los siglos XV y XVI. Surgido en Italia, en parte como consecuencia del influjo de refugiados de Constantinopla, el humanismo pronto se extendió por toda la Europa occidental. En esta expansión, contó con un gran aliado: la recién inventada imprenta de tipos moviles. La imprenta no sólo hizo accesibles grandes cantidades de obras de la antigüedad, sino que también inspiró a muchos a tratar de redescubrir el texto original de los antiguos escritos en que se basaba la civilización occidental. Durante la Edad Media, cuando el único modo de reproducir un texto era produciendo copias individuales, no tenía sentido la tarea de pasar largos años tratando de reconstruir un texto original, para luego tener que confiárselo a otra serie de copistas que necesariamente volverían a comenzar el proceso de corrupción del texto. Pero ahora, con la invención de la imprenta, es posible producir centenares de textos idénticos. Luego, si un erudito dedica largos años de su vida a reconstruir un texto, y a supervisar su publicación, tiene al menos la garantía de que se producirán varios centenares de textos sin más variantes o errores que los que él mismo haya dejado pasar. A consecuencia de esta nueva situación, muchos humanistas se dedicaron a restablecer los textos originales de los antiguos escritos, tanto cristianos como paganos. La más notable de estas empresas fue la edición del Nuevo Testamento en griego, publicada por Erasmo en el 1516. Cuatro años más tarde, un grupo de eruditos en la Universidad de Alcalá de Henares, bajo la inspiración del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, publicó la Políglota Complutense, que incluía el texto bíblico en hebreo, griego, arameo y latín. En Italia, Lorenzo Valla, que no era nada menos que secretario del papa, aplicó los nuevos métodos de la crítica textual a la llamada "Donación de Constantino", que era el documento que servía de base a las pretensiones de poder temporal por parte del papado, y demostró que la supuesta donación era espuria. Por toda Europa la disponibilidad de escritos antiguos que antes eran difíciles de obtener incendió el entusiasmo de muchos, quienes se dedicaron a regresar a las fuentes originales de su fe y de su civilización.

Este regreso a las fuentes tomó diversas formas. En Italia, Marsiglio

Ficino y Pico della Mirandola trataron de desarrollar un vasto sistema en el que se mezclaban elementos cristianos con otros tomados del neoplatonismo, y hasta de la cábala judía. Otros iban más lejos y afirmaban que las prácticas y creencias paganas eran superiores a las cristianas, y que por tanto había que regresar al período clásico de Grecia y de Roma. Pero la mayoría, al tiempo que trataba de regresar a las fuentes, se mostraba mucho más moderada. El principal portavoz de esa mayoría fue Erasmo de Rotterdam.

Erasmo creía que la iglesia tenía necesidad de reformarse. Pero esto no le llevaba, como en el caso de los protestantes, a insistir en una reforma doctrinal, sino tan sólo en un retorno a la sencillez del Nuevo Testamento, y en una vida cristiana más noble y pura. Para él, las cuestiones que debatían los teólogos eran de muy poco interés o más bien, constituian una negación de la sencillez original del Evangelio. Todo lo que era necesario era sencillamente regresar a las enseñanzas originales de Jesús. Dicho sea de paso, estas supuestas enseñanzas originales de Jesús según Erasmo las interpreta, muestran su propia inclinación hacia el estoicismo y el platonismo. Lo importante para él era la llamada "filosofía de Cristo", que consistía en una vida racional, moderada y ordenada.

No podemos entrar aquí en una exposición detallada del pensamiento de Erasmo y su influencia. Basta decir, primero, que Erasmo contaba con seguidores y admiradores en todas las naciones de Europa y, segundo, que su insistencia en el regreso a las fuentes encontró eco en la insistencia de los protestantes sobre el regreso a las Escrituras. En todo caso, lo que aquí nos interesa es que Erasmo y los humanistas, al mostrar que la tradición manuscrita, y sobre todo la tradición teológica, se habían apartado del texto y del mensaje original del Evangelio, contribuyeron a la disolución final de la síntesis medieval.

3. Tercera escala: Wittenberg

Aquel proceso de disolución, que resulta evidente para quienes contemplamos el siglo dieciséis desde la perspectiva de cuatro siglos, quedó sin embargo oculto a la mayoría de sus propios protagonistas. Tal fue el caso de aquel joven alemán que, en un momento en que la muerte le pareció inminente, consagró su vida a Santa Ana prometiéndole hacerse monje. Martín Lutero no se propuso comenzar una nueva era en la historia de la teología occidental, ni reformar la iglesia, ni crear una nueva rama del

cristianismo. Su propósito al entrar al monasterio, y por muchos años más, fue sencillamente salvar su alma. La doctrina de la salvación fue la que le impulsó a protestar contra las indulgencias, y la doctrina de la salvación fue su principal preocupación en toda su tarea reformadora.

Cuando Lutero se hizo monje, su doctrina de la salvación concordaba con la que la iglesia había hecho suya desde su escala en Roma. La salvación consistía en esencia en la promesa de vida eterna para el cristiano que supiera hacer buen uso de los medios que la iglesia le proveía para expiar sus pecados y merecer así esa vida eterna. Es a esto que nos referíamos en nuestra primera jornada al contrastar la doctrina neotestamentaria de la salvación de la iglesia con la doctrina tradicional de la salvación por la iglesia. Ya a mediados del siglo II, pero sobre todo a partir del IV, la principal preocupación del cristiano devoto es la salvación de su propia alma. Esto se logra en primer lugar mediante el bautismo, que lava el pecado original y cualquier otro pecado cometido antes del rito sagrado. Después del bautismo, todo otro pecado ha de ser expiado mediante el sistema penitencial de la iglesia. Al principio, este sistema penitencial se limitaba a la confesión pública del pecado, y a una vida futura que diese claras pruebas de arrepentimiento. Pero ya a fines del siglo VI, en los escritos del papa Gregorio el Grande, puede verse que el sistema penitencial se había desarrollado de tal modo que el cristiano arrepentido, mediante ciertas obras de satisfacción, podía expiar sus pecados post-bautismales. A esto se añadió la teoría del tesoro de los méritos. Puesto que los méritos de Cristo le han sido confiados a la iglesia, y puesto que esos méritos son infinitos, la iglesia cuenta con un tesoro que ella administra, de modo que, mediante el sacramento de la penitencia, el pecador arrepentido puede recibir esos méritos. Además de los méritos de Cristo, ese tesoro incluía los méritos de los santos que habían hecho más de lo necesario para su propia salvación -las llamadas "obras de supererogación". Por otra parte, para aquellos que, sin estar en pecado mortal, morían sin haber expiado todos sus pecados, estaba el purgatorio donde en una prolongación de la existencia temporal, las almas de los muertos expiaban sus pecados, y quedaban purificadas para poder entrar al cielo. Pero aun en el purgatorio el alma podía recibir los beneficios del tesoro de los méritos. Así, por ejemplo, quien tenía un ser querido haciendo que se dijesen misas en su nombre. Y quien hacía decir misas en su propio nombre, aun en vida, tenía asegurado cierto crédito que podía abreviar su futuro paso por el purgatorio. Las indulgencias contra las que protestó Lutero no eran más que parte de todo este sistema penitencial, y la razón por la que la protesta de Lutero tuvo tanto alcance fue precisamente el hecho de que ese sistema penitencial era

parte de los cimientos mismos de la iglesia medieval.

Es de todos conocido el largo peregrinaje espiritual que llevó a Lutero a su gran descubrimiento de la salvación por la fe. Tras agotar todos los recursos del sistema penitencial de la iglesia, y tras seguir sin éxito el camino de los místicos, fue en la Epístola a los Romanos que Lutero encontró la respuesta a su ardua e infructuosa búsqueda de salvación. Pero dejemos al propio Lutero contar su experiencia:

Un gran celo me había cautivado por entender a Pablo en su Epístola a los Romanos. Pero hasta entonces me lo impedía no la frialdad de corazón, sino una sola palabra en el primer capítulo: "en el Evangelio la justicia de Dios se revela". Porque yo odiaba la palabra "justicia de Dios", la cual, según el uso y costumbre de todos los maestros, yo había aprendido a interpretar...como la justicia en la cual Dios es justo y castiga al pecador injusto.

Aunque yo vivía sin reproche como monje, me sentía pecador ante Dios y mi conciencia estaba en extremo perturbada. Me era imposible creer que Dios estaba satisfecho con mis obras. Yo no amaba; sí, yo odiaba al Dios justo que castiga a los pecadores, y secretamente, ya que no en blasfemias, al menos con mucha murmuración, yo estaba airado contra Dios.

Finalmente, por la misericordia de Dios, meditando de día y de noche, presté atención al contexto de estas palabras, es decir, "en el Evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá". Entonces comencé a comprender que la justicia de Dios es aquella por la que el justo vive como don de Dios, es decir, por fe. Y esto es lo que quiere decir [el texto]: la justicia de Dios se revela en el Evangelio, es decir, la justicia pasiva por la que Dios misericordioso nos justifica por la fe... Aquí me sentí totalmente nacido de nuevo, y que había entrado en el paraíso por puertas abiertas. Allí se me manifestó toda la Escritura con una nueva faz.

En una palabra, lo que Lutero descubrió es que la justicia a que el Evangelio se refiere no es la que Dios requiere en el hombre, sino que es el acto por el que Dios declaro justo a quien en sí no es más que un pecador. O, usando términos de uno de nuestros parámetros, lo que Lutero descubrió es que el mensaje del Evangelio no es la salvación por la iglesia, sino la salvación en la iglesia. Para ser salvo no hay que usar tal o cual recurso que la iglesia pone a disposición del pecador. Para ser salvo no hace falta más

que ser parte de esa iglesia que está constituida precisamente por aquellos pecadores a quienes Dios en su infinita misericordia declara justos.

Este fue el gran descubrimiento de Lutero. Lo demás fue simple consecuencia de este descubrimiento. Así, por ejemplo, cuando los defensores de la vieja síntesis parisiense objetaron que este modo de entender la justificación y la salvación se oponía a casi toda la tradición eclesiástica, Lutero riposto que cualquier cristiano con su Biblia tiene más autoridad que cualquier papa o concilio sin ella. Esto es importante, porque Lutero llegó a su afirmación de la autoridad de la Biblia a través de su redescubrimiento del Evangelio, y por tanto para él el Evangelio como mensaje de la justificación gratuita del pecador siempre tuvo primacía sobre la Biblia como libro.

En otro de los cuatro parámetros de Jerusalén que hemos señalado antes Lutero abandonó la posición de Roma y París para acercarse a la de Jerusalén. Este es el que tiene que ver con el monoteísmo dinámico. La razón por la que Roma y París perdieron algo del carácter dinámico y personal de Dios fue su intento de unir al Dios de la Biblia con el ser supremo de los filósofos. Lutero rechazó categóricamente ese intento. La verdad filosófica es a la verdad evangélica como la Ley es al Evangelio, o como la justicia humana es a la justicia divina. En las cosas externas y cotidianas rigen la ley, la filosofía, y la justicia humana; éstas pueden darnos un conocimiento general de la existencia de Dios. Pero el conocimiento salvífico de Dios, el conocimiento evangélico de Dios, no se da sino en la revelación, en el Evangelio, en la justicia divina. Por lo tanto, "nadie puede llegar a ser teólogo con Aristóteles".

En ciertas tesis que escribió para un debate que tuvo lugar en Heidelberg, Lutero distingue entre la "teología de la gloria" y la "teología de la cruz". La teología de la gloria trata de descubrir a Dios en su gloria, en su propia esencia. La teología de la gloria cree que los filósofos pueden descubrir a ese Dios, y por tanto pretende encontrarlo mediante razonamientos humanos. La teología de la cruz, por el contrario, se percata de que Dios sólo puede ser conocido allí donde él mismo ha deseado revelarse, es decir, en Jesucristo. La teología de la cruz no pretende descubrir a Dios en su gloria y poder, sino en su encarnación, humillación y debilidad Y, puesto que sólo allí puede Dios ser conocido, sólo la teología de la cruz es verdadera teología. Lo otro sería pretender conocer a Dios en su desnudez, y "nadie puede ver a Dios y vivir". Siempre que Dios se revela se esconde también. Los israelitas y el Nuevo Testamento nunca hablaron de Dios "en

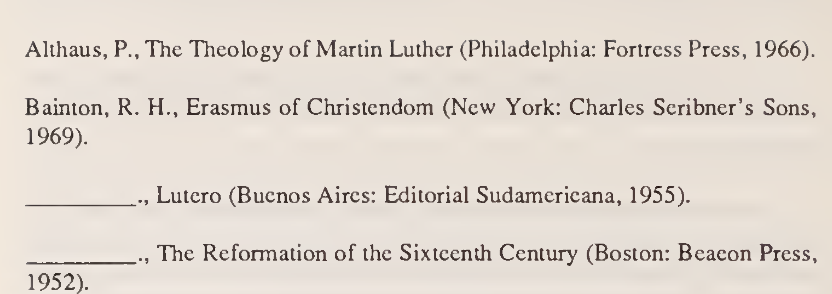
absoluto", sino en sus obras y en su relación con su pueblo, que es una relación salvífica.

Así volvía a descubrir el monoteísmo dinámico de Jerusalén, que siglos antes había quedado parcialmente eclipsado por la pujanza intelectual de Atenas.

Pronto el eco de la protesta de Lutero retumbó por toda Europa. Zwinglio, Ecolampadio y Calvino en Suiza, Bucero en Estrasburgo, Petri en Suecia, y muchos otros en Holanda, Gran Bretaña, Francia, Italia, Polonia y España encontraron en los principos fundamentales de la teología de Lutero respuesta a sus propias inquietudes. Esto se debió, en parte al menos, a que el descubrimiento de Wittenberg respondió a los múltiples retos que la hora lanzaba contra la tradicional teología parisiense. Lutero no se propuso responder a esos retos, y su teología no fue un intento calculado de eso que en mal español llamamos "relevancia", y deberíamos llamar "pertinencia". Pero su teología resultó ser pertinente en sumo grado porque, tomando muy en serio su propia situación humana, se propuso responder en obediencia a la Palabra de Dios.

Por ello Wittenberg marca un hito importante en la historia de la teología cristiana. En cierta medida, tanto la escala en Roma como la escala en París llevaban consigo el recuerdo vívido de Atenas. Y para Atenas la marca suprema de la verdad es su permanencia inmutable. Por tanto, la teología romana y parisiense, nostálgica de Atenas, se esforzó por desarrollar una teología perenne verdadera para todos los hombres y todos los tiempos, sin percatarse de que tal teología perenne sería una negación del carácter dinámico de la Palabra de Dios, que exige de cada persona y cada situación su propia respuesta y su propia obediencia.

Empero si esto es cierto tenemos que afirmar que no podemos hacer escala permanente en Wittenberg. La obediencia de Lutero no puede ser nuestra obediencia. La respuesta de Calvino no puede ser nuestra respuesta. Como pueblo de peregrinos, estamos llamados a lanzarnos a una "cuarta jornada" en el itinerario de la teología cristiana.



BIBLIOGRAFIA SELECTA

Althaus, P., The Theology of Martin Luther (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

Bainton, R. H., Erasmus of Christendom (New York: Charles Scribner's Sons, 1969).

_________., Lutero (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955).

_________., The Reformation of the Sixteenth Century (Boston: Beacon Press, 1952).

González, J. L., Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo III (Buenos Aires: Methopress, próxima aparición).

Lindsay, T. M. Historia de la Reforma, 2 vols. (Buenos Aires: La Aurora, 1949, 1959).

CUARTA JORNADA

DE WITTENBERG A COSMOPOLIS, ¿VIA SAN JOSE?

1. Wittenberg después de la escala

Los golpes de martillo con que Lutero clavó sus famosas noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg resonaron por toda Europa. Cuatro años más tarde, Lutero se encontraba frente a frente con el Emperador Carlos V, y se negaba a retractarse. La Confesión de Augsburgo del año 1530, en la que varios príncipes alemanes se declararon partícipes de la fe proclamada en Wittenberg, tuvo aún más resonancia que las noventa y cinco tesis. Pronto por toda Europa se produjeron movimientos en pro de la reforma de la iglesia según las pautas trazadas por Lutero. Estos movimientos no eran parte de una sola iglesia protestante, sino que cada cual era independiente, si bien casi todos guardaban estrechas relaciones entre sí. Es a todo este conjunto, más bien que a la sola ciudad de Lutero, que aquí llamamos "Wittenberg".

Poco después del gran descubrimiento de Lutero, y todavía en vida del reformador, se notaron en esta gran Wittenberg tres tendencias que a la larga tendrían tanta influencia en la forma definitiva del protestantismo como la tuvo el gran descubrimiento de Lutero.

La primera de estas tendencias fue la de sistematizar la nueva teología. Esto era inevitable, pues las necesidades tanto de la polémica como de la pastoral lo exigían. Sin una exposición sistemática de la teología protestante, era imposible responder a los argumentos, a menudo penetrantes, con los que los católicos pretendían refutar a Wittenberg. Sin tal exposición, tampoco era posible ayudar a los cristianos a percatarse del alcance del nuevo descubrimiento, y a aplicarlo a su propia fe y a su propia vida. Ya Felipe Melanchthon, el más íntimo de los colaboradores de Lutero, comenzó esta labor de sistematización. Tras él otros muchos, y en particular Juan Calvino, produjeron notables obras de teología sistemática desde el punto de vista protestante. Lutero no se opuso a esta tendencia, y su actitud hacia Melanchthon y Calvino siempre fue cordial. Empero los luteranos de generaciones posteriores, conscientes del contraste entre Lutero y estos otros reformadores, llegaron a subrayar ese contraste hasta

el punto de producir graves divisiones dentro del protestantismo.

Tales divisiones ya habían comenzado en época de Lutero, y la segunda tendencia que quisiera señalar en el desarrollo posterior del protestantismo es precisamente esta propensión a las divisiones. Es de todos conocido el episodio del coloquio de Marburgo, cuando Lutero y Zwinglio, después de haber llegado a un acuerdo en casi todos los principales temas que discutían, no pudieron ponerse de acuerdo en lo que se refiere al modo de la presencia de Cristo en la eucaristía. Así surgieron dos ramas dentro de la teología a las que aquí llamamos Wittenberg, y esas dos ramas perduran hasta el día de hoy. Algún tiempo después, el reformador de Estrasburgo, Martín Brucero, propuso una fórmula que pretendía servir de punto de convergencia para estas dos ramas. La rama luterana la aceptó, pero la reformada -que seguía a Zwinglio- la rechazó. Años después, Juan Calvino propuso otra fórmula, que era en esencia la misma de Brucero, y esta vez fueron los luteranos quienes se negaron a aceptarla, mientras que los reformados la hicieron suya hasta tal punto que la posición de Calvino con respecto a la Santa Cena ha venido a ser típica de la tradición reformada. Mientras tanto, habían surgido en el protestantismo otras divisiones por cuestiones tales como el bautismo de adultos, las relaciones que debe haber entre la iglesia y el estado, y otras semejantes. Pronto el luteranismo mismo se vio dividido entre un bando que insistía en retener toda la doctrina de Lutero en su forma más extrema, y otro que tomaba su inspiración de Melanchthon, y era por tanto más moderado. Estas controversias perduraron dentro de la tradición luterana hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XVI, cuando la Fórmula de Concordia puso fin a la mayor parte de ellas. En el campo reformado, las controversias no fueron menores ni menos agrias. Basta recordar los debates acerca de la predestinación y el libre albedrío que tuvieron lugar en torno a las doctrinas de Arminio. Mientras tanto, los anabaptistas, que se habían separado de los demás protestantes al insistir en el bautismo de adultos, se dividían entre sí por cuestiones tales como el modo en que se ha de aplicar la disciplina eclesiástica, o el modo en que los cristianos deben relacionarse con la violencia que les rodea y les amenaza. Unos se hicieron pacifistas. Otros tomaron la ciudad de Münster y le dieron el título de Nueva Jerusalén. En resumen, la historia de esta teología que aquí llamamos "Wittenberg" ha estado plagada de controversias y divisiones.

Como resultado de todos esto, pronto la teología de Wittenberg, en sus diversas ramas, comenzó a mostrar una rigidez que se oponía a la libertad cristiana descubierta por Lutero. En la tradición reformada, las decisiones

del Sínodo de Dort y la Confesión de Westminster llegaron a tener una autoridad semejante a la que habían tenido en la vieja teología de París las declaraciones de los padres y la tradición de la iglesia. Entre los luteranos, cuando cierto Jorge Calixto, en el siglo XVII, propuso un acercamiento a los demás cristianos, los teólogos de las principales universidades le llamaron "sincretista" y condenaron su proyecto. Uno de los más famosos teólogos de Wittenberg, Abraham Calov, llegó a proponer un nuevo credo en el que se exponía hasta el más pequeño detalle de la teología luterana, y se declaraba que era necesario aceptar todo esto para ser un verdadero y buen cristiano. La posición básica de Calov era sencillamente que toda la doctrina cristiana ha sido revelada, que Dios no revelaría nada que no fuera necesario para la salvación, y que por tanto toda la doctrina de la iglesia luterana es necesaria para la salvación. Quienes no aceptan alguno de sus puntos, por muy pequeño que sea, no son sino herejes.

A partir del siglo XVII, esta tradición de divisiones y rigidez ha venido gravitando sobre quienes nos llamamos continuadores de la teología de Wittenberg.

El resultado neto de esta rígida ortodoxia es una iglesia que mira al pasado; una iglesia que vive de recuerdos más bien que de esperanzas; una iglesia que ha transformado el descubrimiento de Lutero, según el cual "el justo vivirá por la fe", en una actitud que podría parodiarse diciendo "el justo vivirá por la ortodoxia". La recta doctrina es de suma importancia si la iglesia ha de ser fiel en su proclamación. Pero la recta doctrina no ha de confundirse con la fe que justifica.

El resultado de todo esto es que, en este itinerario que es la teología cristiana, muchos nos encontramos haciendo escala cuando es hora de marchar. Si somos metodistas, nos encontramos todavía en Aldersgate. Y en Westminster si somos presbiterianos. Aldersgate y Westminster son parte de nuestra tradición, y está bien que los conozcamos, respetemos y escuchemos. Empero lo que Dios quiere de nosotros no es que seamos obedientes en Westminster o en Aldersgate, sino que seamos obedientes aquí y ahora, en el mundo moderno y en el mundo futuro que se nos viene encima. Atenas, Roma, Córdoba, París y Wittenberg son parte de la tradición que nos ha traído hasta donde estamos. Empero lo que el Señor de Jerusalén pide de nosotros hoy es que seamos fieles en esta San José, con el oído atento a la Palabra que habla desde Jerusalén, pero con los pies bien firmes en esta nueva Cosmópolis de la que estamos viniendo a ser parte.

2. La próxima escala: Cosmópolis

Cosmópolis, de "cosmos" -mundo- y "polis" -ciudad-. Ese nombre parece convenirle a la nueva escala que comienza a vislumbrarse en el horizonte de la teología cristiana y en el horizonte de toda la humanidad. Porque si de algún modo hemos de describir la condición de la humanidad según se aproxima el siglo XXI, no hay otro modo mejor que este de una grande y universal ciudad.

En efecto, la más notable característica de nuestros tiempos es que el mundo se nos ha vuelto una aldea. Las noticias de Vietnam o de Chile no toman más tiempo en llegar hasta nosotros que el que antes tomaba la noticia de algún mal paso dado por una aldeana en volverse conocimiento público de toda la aldea. Cuando mi padre nació, los sesenta y tantos kilómetros entre su casa y la ciudad capital requerían varios días para hacer el viaje. Hoy un astronauta recorre el mismo camino en cuestión de segundos. Cierto conocido mío, al retirarse de su empleo, decidió realizar el sueño de su vida, haciendo un viaje alrededor del mundo. Cuando le dijo a su nieto, que vive cerca del Cabo Cañaveral, que iba a darle la vuelta al mundo, la respuesta de su nieto fue: "¿De veras, abuelito? ¿Cuántas veces?".

El mundo se nos ha vuelto una aldea. Esto tiene grandes ventajas, pues nunca como ahora ha existido la posibilidad de que distintos sectores de la humanidad lleguen a comprenderse mutuamente, y a hacer cada uno su propio aporte al futuro de nuestra raza; pero también conlleva enormes problemas, pues el vernos forzados a vivir juntos no quiere decir que estemos dispuestos a convivir. Las diferencias entre distintos sectores de la humanidad, que antes quedaban amortiguadas por la distancia, se destacan más ahora que nos vemos obligados a rozarnos unos con otos. Y el roce produce fricción; y la fricción, chispa; y la chispa, fuego. Al decir que el mundo se nos ha vuelto una aldea, y al mismo tiempo que nos maravillamos ante los adelantos tecnológicos que han hecho esto posible, conviene que recordemos las palabras de Mark Twain en el sentido de que un pueblo pequeño es un gran infierno.

Pero esto de que el mundo se nos ha vuelto una cosmópolis quiere decir mucho más que el simple hecho de que estemos obligados a rozarnos con el resto de la humanidad. Quiere decir también que las relaciones entre diversos grupos, naciones y civilizaciones han venido a ser tan estrechas que cualquier cosa que afecte a una parte de la humanidad a la larga afecta

al todo. Dicho de otro modo, por primera vez en la historia de la humanidad esa misma "historia de la humanidad" se ha hecho posible y necesaria. Cuando en siglos pasados algún autor pretendía escribir una supuesta historia universal, lo que en realidad escribía era una serie de historias de diversas civilizaciones. Las conquistas de Pachacutec en los Andes podían ser -o más bien tenían que ser- descritas sin hacer referencia al desarrollo del escolasticismo en Europa, ni a los grandes adelantos de la civilización China. Aun cuando todo esto estaba teniendo lugar al mismo tiempo, en realidad estaba sucediendo en tres mundos separados, y la coincidencia cronólogica no tenía más importancia que esa: la de ser una coincidencia. En tal supuesta historia universal, no había más contacto entre civilizaciones que alguna incursión militar, económica o intelectual de una civilización dentro de otra, o de la natural conexión entre dos civilizaciones de las cuales una es la herencia de la otra -como en el caso de la relación entre la civilización occidental y la grecorromana.

En la nueva cosmópolis, por el contrario, cada día se hace más difícil escribir la historia de una parte de la humanidad sin referirse constantemente al todo. ¿Quién soñaría, por ejemplo, en escribir la historia de China en los últimos dos siglos sin hablar de la expansión tecnológica, económica, política y religiosa de Europa y los Estados Unidos, sin hablar del marxismo, sus orígenes en Alemania y su modificación en Rusia, o haciendo caso omiso del imperialismo japonés o de la Segunda Guerra Mundial? ¿O quién podrá escribir la historia de Costa Rica en los últimos veinte años sin ocuparse de la economía norteamericana, de la Europa de la postguerra, o de las luchas ideológicas que sacuden a todo el mundo? En una palabra, la historia del mundo ha venido a ser una sola historia: o, dicho de otro modo, el mundo se nos ha vuelto una gran Cosmópolis.

El hecho mismo de que al tratar de describir este nuevo mundo nuestro lo haga yo en términos del surgimiento de una verdadera historia universal es índice de la segunda característica de esta Cosmópolis en que nos ha tocado vivir: que el concepto de la historia se ha posesionado de ella. Cuando Sócrates se aprestaba a morir tras haber bebido la cicuta, su confianza no descansaba en el juicio futuro de la historia, sino en la inmortalidad de su propia alma. Cuando el hereje de antaño se enfrentaba a los tribunales de la Inquisición, su preocupación era ser fiel a la verdad eterna. Cuando el revolucionario de hogaño se enfrenta a los tribunales del statu quo, su confianza está en poder decir: "La historia me absolverá". En una palabra, la historia como concepto se ha posesionado de la humanidad, a tal punto que pueblos enteros que antes carecían de tal concepto ahora

miden su vida toda a la luz de él.

Empero el concepto de la historia es mucho más amplio y profundo que la mera idea de que el tiempo pasa, y que los acontecimientos deben irse escribiendo para las generaciones futuras. El verdadero concepto de la historia como arena en la cual tienen lugar acontecimientos de significación última conlleva ciertas presuposiciones que poco a poco han ido posesionándose de nuestra Cosmópolis.

Muy escuetamente, estas presuposiciones de la historia son tres. La primera de ellas es que el tiempo es lineal o espiral más bien que cíclico. Muchas civilizaciones -las más de ellas- han tenido conceptos cíclicos del tiempo. Aristóteles se refiere al tiempo como "una especie de círculo". La rueda de las sucesivas reencarnaciones es tema común en varias religiones orientales y teosofías occidentales. El ciclo de cincuenta y dos años es bien conocido en la mitología de nuestros antepasados indios. Dado este concepto cíclico del tiempo, es imposible tener un verdadero concepto de historia, pues la historiografía escrita dentro de este marco de referencias no puede ser más que la narración de una serie de acontecimientos interesantes, inspiradores o curiosos, pero sin sentido alguno de novedad y propósito. Pero en la nueva Cosmópolis el concepto lineal del tiempo se ha hecho dominante, y por ello el hombre moderno está hablando repetidamente de la historia y su sentido. Empero, aclarémoslo de una vez, lo que la historia quiere decir en este contexto no es la narración de los acontecimientos pasados, sino la dirección que parecen llevar los acontecimientos, pasados y presentes, hacia el futuro. La historia del hombre moderno es frecuentemente una historia vuelta al revés, como profecía hacia el futuro, y carente de un verdadero sentido histórico.

En segundo lugar, la historia presupone que la realidad temporal es significativa. Muchas filosofías y religiones -inclusive el cristianismo en algunas de sus formas- han pretendido que lo que sucede dentro del tiempo no tiene importancia última, y que hay realidades eternas cuya importancia es mucho mayor, que nada tienen que ver con las cosas pasajeras. Frente a esto, el hombre de la nueva Cosmópolis está interesado en las cosas y los acontecimientos de este orden temporal. Es precisamente ese interés lo que le permite tener un concepto de la historia, y medir su vida y su acción a partir de ella. El revolucionario, el industrial, el ingeniero, el político y el nacionalista, todos tienen esto en común: que lo que sucede dentro del orden temporal es de suma importancia para ellos.

Por último, el concepto de la historia presupone que el sentido de la existencia no ha de encontrarse en el orden puramente individual. Si la existencia humana no tuviese más sentido que el individual, la historia quedaría reducida a la biografía -o más todavía, a la autobiografía. Por tanto, la presente conciencia social, el ímpetu que han tomado las ciencias sociales y económicas, y los movimientos revolucionarios y nacionalistas, guardan estrecha relación con el hecho de que el concepto de la historia se ha posesionado de la Cosmópolis.

Como veremos más adelante, estas tres presuposiciones de la historia -tiempo lineal o espiral, importancia de lo temporal y significación social- tienen mucho que ver con la fe cristiana, y son parte del reto que la Cosmópolis le hace a San José.

Empero la historia de la humanidad, y la grande y universal ciudad son entes demasiado grandes para que el individuo pueda hallar en ellos el sentido de su vida. Al igual que el habitante de aquel antiguo mundo helenista a que llamamos simbólicamente "Atenas", el ciudadano de la nueva Cosmópolis se siente perdido en la inmensidad de su contexto. En la mayoría de nuestros países, ya sea por estructuras antidemocráticas, o ya por el solo tamaño de la nación -a menudo por ambas razones- el ciudadano promedio se siente no ser más que una pieza, quizá hasta innecesaria, de una gran maquinaria que él mismo no alcanza a comprender. De aquí la segunda característica de la Cosmópolis, que no es otra que el ansia de humanización. El hombre moderno -y uso aquí el término "hombre" en su sentido genérico, refiriéndome tanto al hombre como a la mujer- se siente deshumanizado. Los demás hombres, en la mayoría de sus relaciones, lo tratan del mismo modo impersonal en que él trata a los demás, pues el ritmo de la vida presente, y las estructuras que rigen sobre esa vida, son tales que resulta imposible tratar a todos los demás como personas más bien que como objetos. En consecuencia, todos acabamos con números y etiquetas que nos desvirtúan y destruyen nuestra humanidad, pero que al mismo tiempo son el modo en que los demás nos conocen. Cada uno de nosotros lleva varios de tales números y etiquetas, y muchos llegamos a convencernos de que no somos más que lo que esas etiquetas dicen. Es esta frustración la que produce las ansias de humanización que caracterizan a la Cosmópolis.

Es esa frustración la que le da enorme importancia a los barrios en que la Cosmópolis se encuentra dividida. Es imposible vivir en una ciudad en general, sin pertenecer a un barrio y tener una dirección. Esta es la función

de los nuevos nacionalismos, para los cuales la historia de la nación interpreta el resto del acontecer humano. Esta es también la función de movimientos de identidad tales como el de la negritud, la liberación femenina, y la afirmación indoamericana. No cabe duda de que todos estos movimientos encierran el peligro de volverse pequeños mundos, separados de los demás, y centrados en sí mismos. Empero, por otra parte, es necesario señalar y subrayar que tales movimientos concretizan las ansias de humanización, y que son el modo principal en que el ser humano moderno se enfrenta a la inmensidad deshumanizante de la Cosmópolis. Además, resulta notable el modo en que ciertos elementos de cada uno de estos grupos, comprendiendo las profundas necesidades humanas que se expresan en sus propios movimientos, muestran hacia otros movimientos una apertura que resulta sorprendente si se tiene en cuenta que sus intereses concretos son frecuentemente contradictorios. Así, por ejemplo, el título de "tercer mundo" no se reserva ya para Asia, Africa, e Indoamérica, sino que se aplica también a las minorías raciales y a la mayoría sexual -las mujeres- que se sienten excluidas de la vida de la la Cosmópolis.

Todo esto ha dado auge al tema de la liberación. Dentro de la inmensa Cosmópolis, el ser humano busca librarse de las estructuras que le impiden realizar su propia identidad. Los diversos grupos mencionados más arriba, y un centenar más, luchan entre sí, y con las estructuras que detentan el poder, en busca del espacio vital que les permita encontrar y expresar su propia identidad. Nunca como hoy ha estado la humanidad consciente de los poderes que la oprimen. Cada día son más los que encuentran su propia identidad y su sentido de vocación en las luchas que prometen librar al ser humano de las diversas formas de opresión a que se halla sujeto. No cabe duda de que en muchos casos tales luchas de liberación llevan el sello de un utopismo romántico y absolutista que a la larga puede llevar a una opresión y deshumanización aún peores que las anteriores. Pero esto no es razón suficiente para condenar todos los movimientos de liberación, pues dejar de luchar contra la opresión presente por temor a la opresión futura es escasamente convincente. En todo caso, lo que aquí nos interesa no es juzgar los movimientos de liberación, sino señalar cómo se relacionan con la naturaleza y estructura de la Cosmópolis en que hemos de vivir, y que por tanto no han de ser una nube efímera que pasará al salir el sol, como algunos parecen suponer. La liberación y la humanización serán temas forzosos mientras exista la Cosmópolis.

Quedan así señalados cuatro elementos de la Cosmópolis que, indisolublemente ligados entre sí y con la situación humana, constituyen

el reto a que hemos de enfrentarnos aquí y ahora; a saber: la magnitud de una sola y universal ciudad, la noción de la historia como una de sus preocupaciones fundamentales, la búsqueda de la genuina humanidad, y la lucha por la liberación como modo de hacer posible esa humanidad. Estos cuatro puntos constituyen el reto a San José en esta hora de ahora.

3. La función de San José

Si bien las otras ciudades que hemos venido tratando hasta aquí son símbolo más que realidad geográfica, en el caso de San José nos referimos tanto a la realidad como a lo que simboliza. Esto es así, porque es imposible hacer teología en un símbolo, fuera de una realidad concreta. San José es entonces ante todo este lugar y este seminario, colocado aquí por la providencia divina para cumplir una función histórica. Pero esta ciudad y este seminario son también símbolo de la tarea que está por delante de muchas otras ciudades y muchos otros seminarios, tanto en nuestra indoamérica como en toda esta Cosmópolis de Dios.

Por otra parte, no es mi propósito aquí señalarle pautas a San José ni a ninguna otra persona o institución acerca de lo que ha de ser su obediencia en el día de hoy. Por ello, en otro sentido, San José aquí soy yo, y cualquiera que desee acompañarme. San José es el modo en que yo personalmente, desde mi propia perspectiva, veo la tarea que está por delante de nosotros.

Hechas estas aclaraciones, pasemos de lleno a San José, y veamos qué tienen qué ver nuestros cuatro parámetros originales de Jerusalén con el resto de la nueva Cosmópolis.

Tomemos en primer lugar esto de una grande y universal ciudad. En ese punto la Cosmópolis es semejante a la Atenas de que hablábamos en nuestra primera jornada, es decir, al mundo helenista. Tanto en Cosmópolis como en Atenas el individuo se encuentra perdido en la inmensidad del mundo. En cierto sentido, lo mismo les sucede a los dioses. Cuando Grecia, Egipto y Cartago dejan de ser entidades separadas, sus viejos dioses ya no sirven. Son, por así decir, dioses de aldea. Poseidón, Osiris y Moloch sirvieron en tiempos anteriores, cuando sus reinos coincidían con los respectivos reinos humanos. Pero ahora la situación es otra. Por lo tanto, el ser humano de aquel período helenista, como el de nuestra Cosmópolis, tiene que lanzarse en búsqueda de nuevas perspectivas religiosas. Las alternativas que así se le abren al ciudadano de Cosmópolis son

básicamente cuatro. En primer lugar, es posible sencillamente rechazar de plano todos los dioses, y pretender vivir sin deidad alguna. Por ello, tanto en aquella Atenas como en esta Cosmópolis hubo y hay fuertes tendencias ateas. En segundo lugar, es posible continuar con los viejos dioses en sus pequeñas aldeas o provincias, y tratar de salvaguardar la integridad de esa provincia. En cierto sentido, esto fue lo que hicieron algunos judíos en su oposición, primero al régimen antioqueño, y después al Imperio Romano. Y esto es lo que hacen ahora algunos cristianos que creen estar defendiendo la fe cristiana atrincherándose en la fe del pasado, y tratando de conservar su independencia en forma de provincia, aislada del resto del mundo. En tercer lugar, es posible crearse nuevas aldeas, no ya en el sentido tradicional, conservando algo del pasado, sino de otra índole. Esta fue la función de las religiones de misterio en el mundo helenista. Esta es la función en el día de hoy de los nuevos cultos que parecen proliferar por todas partes, así como de muchos nacionalismos, regionalismos, y movimientos que subrayan la identidad de una parte de la humanidad. No que todos los que estén dentro de tales movimientos estén allí por tales razones, pero sí que parte de la fuerza de estos movimientos se debe a ellas. Todas estas alternativas se oponen a la cuarta posibilidad, que es la del monoteísmo dinámico de la fe cristiana. Monoteísmo no quiere decir sencillamente que yo tenga un solo Dios, sino también y sobre todo que le crea único y soberano señor de todo cuanto existe. Lo que hace que un ídolo sea tal, no es que esté hecho de palo o de piedra, sino que sea un dios parcial, un dios de provincia. Frente a toda idolatría de aldea, se alza el Dios único de la fe cristiana.

Este monoteísmo dinámico ha de servir a la vez de impulso y de freno a nuestra vida y nuestra acción en la Cosmópolis. Ha de servir de impulso, porque la fe en el señorío único y total de nuestro Dios nos permite salir afuera de nuestros atrincheramientos eclesiásticos, y nos obliga a ellos. Ha de servir de freno, porque nos impedirá rendir culto a los dioses parciales a quienes los diversos grupos rinden culto. Participación, siempre; idolatría, nunca.

Sin una fe monoteísta, es imposible afirmar la existencia de un solo mundo, pues los diversos dioses requieren cada cual su campo de acción. Sin el solo mundo que siempre ha existido bajo la providencia divina, y que ahora la Cosmópolis nos revela más claramente, es imposible sostener una fe monoteísta, pues los diversos mundos requieren distintos dioses que los gobiernen. Así, el hecho de que la humanidad ha venido a ser una grande y universal ciudad, al mismo tiempo que un reto, es una oportunidad para

San José. Nunca como ahora ha existido un solo mundo, y nunca como ahora ese mundo ha estado tan dividido.

Pasemos entonces a la primera de las presuposiciones de la historia -de esa historia que es tan importante en la Cosmópolis- es decir, la de que el tiempo no es cíclico, sino que tiene dirección y sentido. "Para algunos hombre modernos, la historia se desenvuelve como una larga línea que se extiende hacia el infinito, y que por tanto nunca ha de terminar. Para otros, la historia se desenvuelve también en forma lineal, pero llegará a un punto en que, ya sea por la estupidez de los hombres, o ya por el curso normal de la vida de nuestro universo, todo ha de terminar sin que quede de ello rastro alguno. Pero me atrevo a decir que ni unos ni otros pueden tener un concepto adecuado del sentido de la historia. Porque una historia que se desarrolle hacia un fin absolutamente último, carece de sentido. Y una historia sin sentido es un contrasentido. Luego, el concepto mismo de la historia requiere que ésta tenga un fin, pero que éste sea tal que, más que eliminar toda importancia que pueda tener lo que antes ha acontecido, lo recoja, resuma o recapitule de algún modo. Por tanto, si uno ha de decir que existe la historia, no sólo en el sentido de que suceden cosas dentro del tiempo, sino en el sentido de que estas cosas tienen una importancia última, ha de decir también que la historia ha de tener un fin, un principio guiador o meta hacia la que se mueve y que le da su sentido... Esto quiere decir que el nacionalismo moderno, y nuestra búsqueda de un mundo mejor mediante la aplicación de la tecnología, o mediante cambios revolucionarios, parten de una idea de la historia que muchos de esos movimientos niegan, pero sin la cual nunca hubieran surgido. El nacionalismo, por ejemplo, no puede entenderse aparte de un modo de ver la historia, y de interpretar su sentido. Pero ese modo de ver la historia queda trunco si no se incluye en él de alguna manera el fin de la historia. En ese punto, el hombre moderno no es consecuente consigo mismo, puesto que su supuesta modernidad le impide aceptar una idea al parecer tan irracional como esta del fin de la historia, mientras que esa misma modernidad se basa en cierto modo en la expectación de ese fin.[5]

Pero, ¿no es esta expectación del fin de la historia una de las característicass de la fe cristiana, según mostramos al tratar de Jerusalén? Una vez más, la Cosmópolis, a la par que reto, se nos vuelve oportunidad.

---

5. Tomado de mi "El cristiano en la historia", El Boletín (Río Piedras, Puerto Rico), XXXIV/ 2 (1969), p. 3.

Si nos volvemos ahora hacia la segunda presuposición de la historia, veremos que también en este caso la Cosmópolis, al tiempo que parece amenazar nuestra fe tradicional, abre nuevas oportunidades a la fe de Jerusalén. En efecto, esa segunda presuposición es que lo que sucede dentro del orden de lo temporal es real y significativo. Claro está que esta actitud puede llevar a un materialismo craso que no se ocupe más que del disfrute de los bienes temporales. Y también está claro que tal actitud es una negación radical de ciertas formas de cristianismo que centran su atención en el mundo porvenir, y se olvidan del presente. Pero no debe estar menos claro que esta actitud es un llamado a la teología cristiana para que volvamos a subrayar, no ideas eternas ni reglas universales, sino "lo que era desde el principio, lo que hemos visto y oído, y tocaron nuestras manos..."

Lo mismo puede decirse con respecto a la tercera presuposición de la historia, que el sentido del acontecer humano es social o comunitario más bien que puramente individual. A muchos cristianos formados en la tradición individualista de los últimos dos siglos, esto puede parecerles una seria amenaza de la fe cristiana. Pero volvamos a nuestros parámetros tomados de la fe del Nuevo Testamento, y veremos que allí también la esperanza cristiana se expresa en términos colectivos o sociales tales como el Reino de Dios o la Nueva Jerusalén. Esto quiere decir que cuando los movimientos sociales y revolucionarios de nuestros días insisten en la necesidad de dirigirse, no sólo al ser humano individual, sino también y sobre todo a las realidades sociales, lo que están diciendo no está del todo opuesto a la fe cristiana. Aun cuando haya en estos movimientos elementos que puedan resultar contrarios a nuestra fe, y hasta trágicos para la humanidad, me pregunto si en todo caso Dios no los está usando para descorrernos el velo, de modo que los cristianos de hoy, como el Juan de antaño, podamos volver a la visión de la santa ciudad, que desciende del cielo como esposa ataviada para su marido.

Resulta entonces claro que hay una singular correlación entre las tres características de la esperanza cristiana que señalamos en nuestra primera jornada, y las tres presuposiciones del concepto de la historia.

Pasemos entonces a la tercera nota de la nueva Cosmópolis, es decir, a las ansias de humanización que caracteriza al mundo presente. También aquí encontramos ciertos puntos de contacto entre la Cosmópolis y Jerusalén, pues al tiempo que la Cosmópolis anda en busca de la humanización, la fe del Nuevo Testamento tiene como meta el día en que todos lleguemos a "un varón perfecto, a la medida de la estatura de la

plenitud de Cristo".

Aquí, sin embargo, debemos introducir una nota de advertencia - breve por lo limitado del espacio, pero de enorme importancia. La humanización que es la meta cristiana es una humanización "a la medida de Cristo". Luego, al hablar de humanización debemos aplicar el tercero de nuestros parámetros originales, y señalar que el único modo de conocer lo que es el humano en verdad es en Jesucristo. La fe jesucristiana no ha de tomar sus pautas en este sentido de lo que la humanidad en general considera ser su propia humanización, sino de lo que la persona de Jesús de Nazaret nos muestra acerca de la verdadera y completa naturaleza humana.

Por último, una palabra acerca de la liberación. En el Nuevo Testamento la salvación se concibe sobre todo en términos de liberación de la esclavitud de los poderes del maligno, gracias a la victoria de Cristo sobre esos poderes, y a nuestra unión con Cristo en la iglesia. Luego, el tema de la liberación es también un tema esencialmente cristiano, por más que se le desvirtúe y se abuse de él en la Cosmópolis. La lucha contra los poderes del mal, y contra las estructuras que esos poderes utilizan para continuar subyugando a la humanidd, es precisamente la médula de la obra de Cristo. Esa lucha continúa hasta el día de hoy, aunque sabemos que en principio la victoria es ya de Jesucristo. Luego, no podemos sencillamente desentendernos de la lucha en pro de la liberación que diversos movimientos llevan a cabo en el día de hoy. Claro está que buena parte de la supuesta "liberación" puede resultar en nuevas esclavitudes, pues el mismo Satánas se presenta como ángel vestido de luz. Claro está también que la clase de liberación que estos movimientos buscan no puede ser más que un pálido reflejo de la liberación que hay en Jesucristo, de la liberación que esperamos en el Reino de Dios. Pero, por otra parte, debemos siempre preguntarnos si no hay en algunos de esos movimientos señales que apuntan, siquiera de manera imperfecta, hacia la liberación en Jesucristo.

El problema entonces no es si hemos de aceptar o no alguna forma de teología de liberación. La teología del Nuevo Testamento es sin lugar a dudas teología de liberación. El problema está en determinar, entre todas las posibles formas de entender el proceso de liberación y la meta de la humanización, cuál o cuáles responden mejor al reclamo de la Palabra divina.

Es aquí que el reto de la Cosmópolis ha de llevarnos necesariamente

de regreso a Jerusalén. Si Jerusalén, en el sentido simbólico de la encarnación del Verbo, tiene valor normativo para la teología cristiana, no hay otro modo de distinguir entre verdadera y falsa liberación, o entre verdadera y falsa humanización, que no sea tomar a Jesús de Nazaret por principio hermenéutico y punto de partida. En cierto modo, lo que propongo es semejante a lo que propuso Justino Mártir, en aquellos primeros encuentros entre Jerusalén y Atenas al afirmar que el modo de distinguir la verdad que hay en la filosofía griega de la falsedad que en ella hay es a partir del Verbo encarnado.

Esta es entonces la tarea que se le presenta por delante a San José -a San José tanto en el sentido simbólico, como en el literal. Con los pies bien firmes en la Cosmópolis, y sin retirarnos hacia conservatismos inoperantes, ni capitular tampoco ante las nuevas circunstancias, hemos de escuchar la Palabra de Dios que, por obra del Espíritu Santo, habla de nuevo desde Jerusalén.

La encarnación del Verbo en Jesucristo ha de ser para nosotros pauta y medida, reto e inspiración, juicio y justificación, hasta el día en que, cumplidas las promesas de la vieja Jerusalén, nos sea dada la nueva.

"El que da testimonio de estas cosas dice: Ciertamente vengo en breve. Amén; sí, ven Señor Jesús. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros. Amén".

BIBLIOGRAFIA SELECTA [6]

"El Cristiano en la Historia", El Boletín (Río Piedras, Puerto Rico), XXXIV/2 (1969), passim.

The Development of Christianity in the Latin Caribbean (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 115-24.

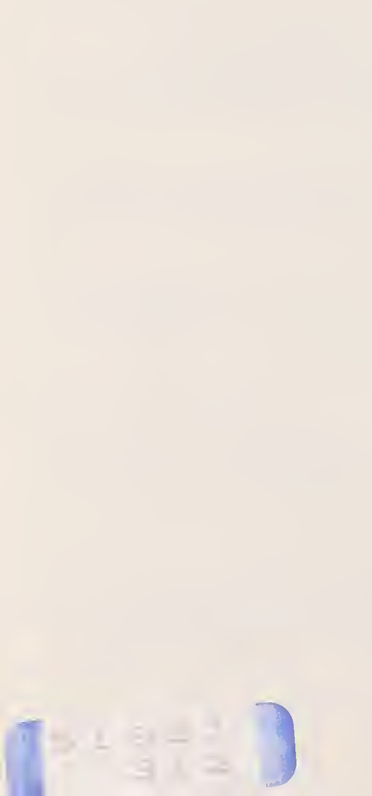
El Ecumenismo del Mundo y la División de la Iglesia", El Boletín (Río Piedras, Puerto Rico), XXXII/I (1967), pp. 2-9.

---

6. Puesto que sería imposible ofrecer una bibliografía siquiera selecta, de los diversos temas que aquí se plantean, ofrezco sólo una bibliografía personal que pueda servir a quien desee comprender algo más acerca de la perspectiva teológica desde la cual veo la tarea de la teología en el día de hoy.

Historia de las Misiones (Buenos Aires: Methopress, 1970), pp. 441-47.

Historia del Pensamiento Cristiano, Tomo I (Buenos Aires: Methopress, 1965), pp. 17-24; Tomo III (Buenos Aires: Methopress, próxima publicación), último capítulo; y el último capítulo, "Apostolic or Apostate?", de la versión inglesa del primer tomo (Nashville: Abingdon, 1970).




1 1012 01116 4797


INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC.